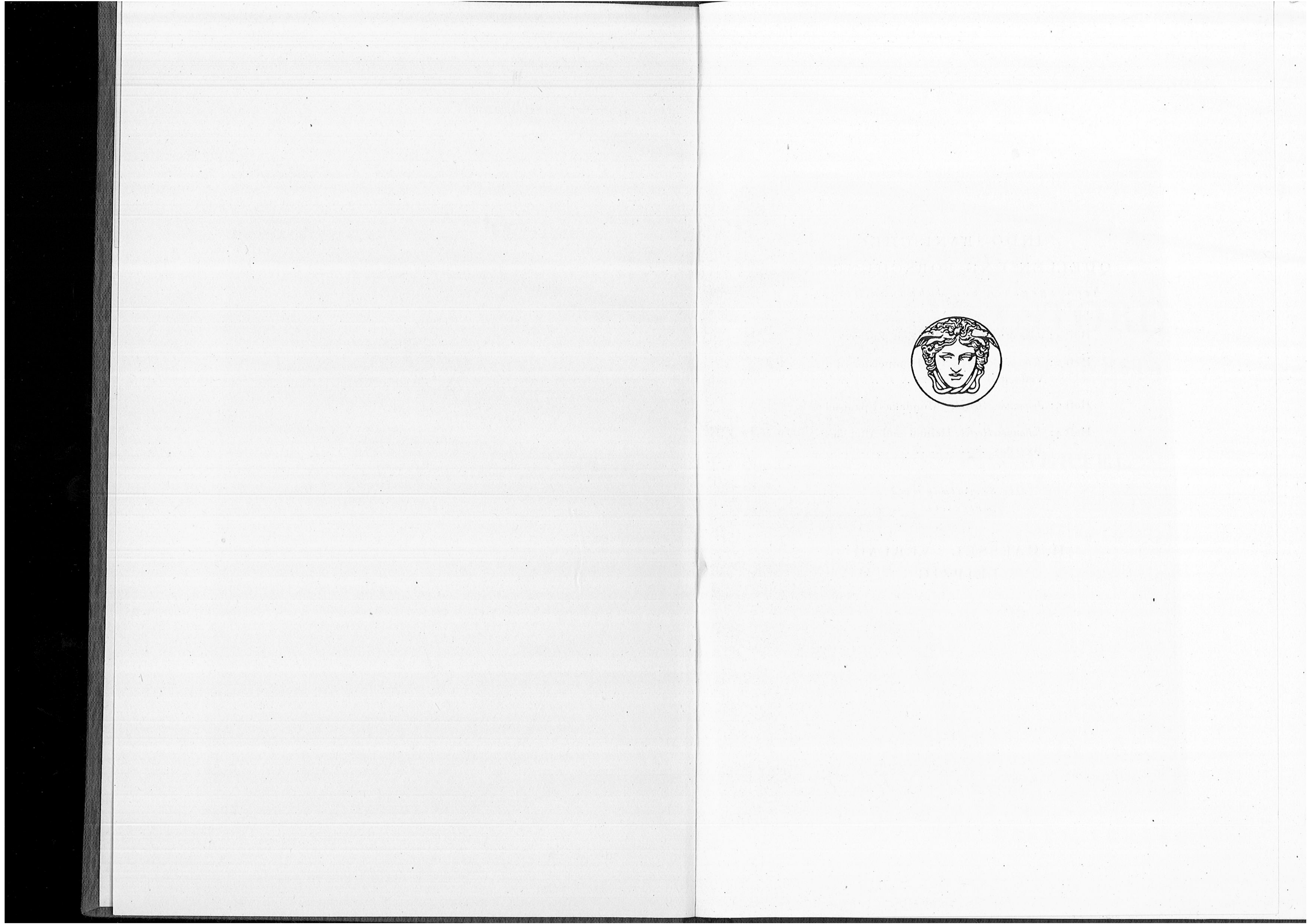


INDO-IRANISCHE
QUELLEN UND FORSCHUNGEN
herausgegeben von Johannes Hertel

Die Sammlung wird fortgesetzt

H. HAESSEL · VERLAG
LEIPZIG

INDO-IRANISCHE QUELLEN UND FORSCHUNGEN
HEFT II

DIE HIMMELSTORE
IM VEDA UND IM AWESTA

VON

JOHANNES HERTEL

1 9 2 4
LEIPZIG, H. HAESSEL, VERLAG

Druck von C. G. Röder G. m. b. H., Leipzig.
Printed in Germany.

Vorwort.

In einem Vortrag über das Brahman[1]) habe ich gezeigt, daß die gesamte indologische Forschung, von sanskritkundigen Philosophen, wie Deußen, ganz zu schweigen, in der Erklärung des zentralen Begriffes des indischen Geisteslebens völlig in der Irre gegangen ist, weil sie das Irrlicht der Tradition mit einem Leitstern verwechselte.

Im Banne dieser selben Tradition ist sie über Ort und Zeit des Ṛgvedas zu völlig falschen Schlüssen gekommen.

Unbekümmert um die Tatsache, daß die Inschriften der Achämeniden, das Awesta und der Ṛgveda in nahe verwandten Dialekten abgefaßt sind, welche morphologisch auf derselben Stufe der Sprachentwicklung stehen und in der Formenlehre wie in der Syntax Verfallserscheinungen zeigen, die sich chronologisch an den altpersischen Inschriften messen lassen, ging die altiranische wie die vedische Philologie getrennte Pfade und überließ sich dem Spiele der Phantasie, anstatt die historischen und die geographischen Tatsachen aus beiden Texten sorgfältigst zu sammeln und zu werten.

Im Banne dieser Tradition übersah man auch, daß die rapide Entwicklung der indo-iranischen Sprachen, die wir seit ihrem Auftreten in der Geschichte beobachten, es ganz unmöglich macht, der Dichtung des Ṛgvedas, so weit sie in unserer Saṃhitā vorliegt, eine Entwicklung von Jahrtausenden zuzuschreiben.

Neben der Tradition spielte die Autosuggestion eine verhängnisvolle Rolle. Weil die samt und sonders jungen Handschriften des Ṛgvedas in indischen Alphabeten abgefaßt sind, nahm man den im Ṛgveda vorliegenden Tatsachen zum Trotz einfach an, er müsse in Indien verfaßt sein, und so kam selbst Roth dazu, im PW. für *úṣṭra*, so weit das Wort im Veda vorkommt, die Bedeutung „Büffel" anzusetzen und

[1]) Abgedruckt in den „Indogermanischen Forschungen" XLI, S. 185 ff.

die *Sárasvatī* als den Indus zu deuten[1]), und Pischel schloß den zweiten Band der „Vedischen Studien" mit den emphatischen Worten: „Indien für die Inder!", und münzte sie auf die vedischen Stämme und auf deren Heimat.

Anstatt für die Erklärung des Ṛgvedas erst die Grundlagen zu prüfen und dem Befunde dieser Prüfung entsprechend die Grundmauern aufzuführen, begann man mit Hilfe der morschen Gerüste der Tradition den Bau von der Turmspitze aus.

Anstatt erst die Religiosität des vedischen Menschen zu untersuchen, übertrug man einfach die Begriffe des christlichen Katechismus auf den Ṛgveda und fand in ihm, dieser Sammlung von Liedern arischer Krieger- und Räuberstämme, deren höchstes Ziel die Ermordung Andersgläubiger und der Raub ihrer Viehbestände, und deren Verhältnis zu den *devá* auf den Grundsatz *„do ut des"* abgestimmt ist[2]), Begriffe wie „Andacht", „Frömmigkeit" und gar „Heiligkeit" und „heiliges Leben" im Sinne von „Keuschheit". Das πρῶτον ψεῦδος aber war die Übersetzung von *devá* mit „Gott", von *ásura* mit „Gott" oder „Dämon", je nach dem scheinbaren Zusammenhang.

Die Religiosität wie die Religion und die Mythologie sind von der Weltanschauung abhängig, und diese ist es wieder von den äußeren Lebensbedingungen, namentlich von der Heimat und der Gesamtheit ihrer klimatischen Verhältnisse.

Zur Zeit der Einheit der Indogermanen muß deren Heimat ein nördliches, verhältnismäßig kaltes Land gewesen sein, in welchem Nacht und Winter, nach denen die Zeit gemessen und berechnet wurde, eine bedeutende Rolle spielten, und Licht und Wärme als Wohltat empfunden wurden. Der Alkoholismus, der allen alten Indogermanen eignete und bei den Hellenen (Dionysos), bei den Medern und Persern (Haoma) und bei den vedischen Stämmen (Soma) zur Apotheose des Alkohols führte, weist darauf ebenso zwingend hin wie die merkwürdige Tatsache, daß die iranischen und ganz besonders die vedischen Ausdrücke für „Licht", „Feuer", „Flamme" zugleich das Gute, das Starke und das Weise bezeichnen. Die Seligkeit besteht bei den Indo-Iraniern im Eingehen in das Himmelsfeuer, und dieses selbst oder seine Personifikation ist die höchste Weisheit.

[1]) In beidem sind ihm Graßmann wie Zimmer ohne weiteres gefolgt. [2]) Direkt ausgesprochen Ṛ̣V. II, 5, 7.

Da das Himmelsfeuer mit dem irdischen wesensgleich ist, so lassen die vedischen wie andere indogermanische Stämme die Opfergaben dadurch in den Himmel gelangen, daß sie sie dem Opferfeuer übergeben, und aus demselben Grunde verbrennen die meisten vedischen Stämme und die späteren Inder ihre Toten.

Wann die Indogermanen in nomadisierenden Horden aus ihrer Heimat abwanderten, können wir nicht nach Jahr und Tag bestimmen; aber die im Ṛgveda wie im Awesta enthaltenen Tatsachen zeigen, daß um 500 v. Chr. diese Zeit jedenfalls nicht einer nach mehreren Jahrtausenden zählenden Vergangenheit angehört haben kann[1]). Meder und Perser sind zu dieser Zeit bereits seßhaft; aber andere arische Stämme, darunter die vedischen, sind zu Herodots Zeiten noch Nomaden, oder sind doch nur vorübergehend seßhaft geworden. Das beweist der Inhalt des Ṛgvedas, das beweisen auch die aus den Gāthās ersichtlichen Bestrebungen Zoroasters, die nomadisierenden Stämme zur Seßhaftigkeit und zum Ackerbau zu veranlassen.

Zu demselben Schlusse führt uns die Mythologie des Ṛgvedas. Da der große Viehbesitz die Nomaden dazu zwang, in einzelnen Stämmen oder gar nur Familien zu wandern,

[1]) In seinem höchst wichtigen Aufsatz „Sumerisch-akkadische Lehnwörter im Indogermanischen", Indog. Forschungen XLI (1923), S. 174ff. hat Gunther Ipsen soeben nachgewiesen, daß um 2000 v. Chr. „die Indogermanen noch so weit eine geschlossene Gemeinschaft gebildet haben, daß ein Wort wie *istar* = **əstḗr* zu allen Einzelvölkern drang und zwar in „idg." Gestalt, mit Ablaut, Reduktion und Ableitung und mit gemeinsamer Bedeutungsentwicklung", und daß sich die Arier während der ersten Hälfte des zweiten vorchristlichen Jahrtausends „von den Indogermanen abgelöst und zu einer wohlunterschiedenen Sonderart entwickelt" haben, „die in sich bereits weiterhin zerfällt". „Bis zum Beginn des 2. Jahrtausends sind wir berechtigt, von Idg. zu sprechen; erst von da an gibt es Arier. Jünger ist alles, was wir literarisch von ihnen überliefert haben, die Veden eingeschlossen." — Den Nachweis dafür, daß unser ältester Veda, der Ṛgveda, nur Epigonendichtung enthält, hat schon 1916 M. Bloomfield in seinen Rig-Veda Repetitions (HOS. 20 u. 24) erbracht. Bloomfield stützt sich dabei auf die allenthalben im Ṛ̣V. vorhandenen, mehr oder weniger wörtlichen Nachahmungen älterer Muster. Ganz das gleiche Ergebnis liefert eine Durchmusterung des Inhalts. Heimat und Alter des Ṛ̣V. wird das 4. Heft der I. I. Q. F. zu bestimmen suchen. Vgl. inzwischen Vf., Idg. Forschungen XLI, S. 188 u. 200, und I. I. Q. F., Heft I, S. 58f. u. 62.

so mußten sich notgedrungen die verschiedensten Mythen und mythologischen Anschauungen herausbilden, und mit dem Wechsel des Himmelsstrichs mußten alte *devá* und deren Mythen verblassen, andere an Bedeutung gewinnen, und noch andere neu aufkommen. Um so bedeutsamer ist es, daß sich im Ṛgveda noch so viel Indogermanisches nachweisen läßt.

In dem oben angeführten Vortrag habe ich gezeigt, daß die Upaniṣadenlehre vom *bráhman* auf die indogermanischen Anschauungen vom Weltgebäude zurückgeht, und S. 196 heißt es: „Daß Sonne und Mond die durch Zerschmettern des Steinhimmels entstandenen Himmelstore sind, läßt sich schon für die indo-arische Zeit nachweisen.“ Diesen Nachweis werden die folgenden Seiten erbringen; sie werden auch zeigen, daß die Sterne den Indo-Ariern gleichfalls als Öffnungen des Himmelsgewölbes galten.

Die gesamte indische Veda-Interpretation einschließlich Yāskas weiß davon nichts. Begreiflich! Liegen doch zwischen der Abfassung der meisten in unserer Saṃhitā enthaltenen Ṛgveda-Lieder und Yāska die Abwanderungen der vedischen Stämme nach Indien, nicht nach dem Induslande, sondern nach dem gangetischen Doab, von dem aus sich nach Griersons Nachweis die Arier über die neue Heimat verbreiteten.

Unter der heißen indischen Sonne verblaßten die alten Anschauungen von der in das Eingehen ins Himmelsfeuer bestehenden Seligkeit immer mehr. Denn wenn es nicht selbstverständlich wäre, so würde uns die spätere indische Literatur darüber aufklären, daß man dort nicht mehr, wie in der vergessenen nordischen Heimat, die Wärme, sondern die Kühle als das Angenehme empfand und darum nunmehr die Hölle mit Flammen ausstattete.

In dem gänzlich veränderten Klima, in einer völlig anderen Natur, unter ganz anderen Lebensbedingungen für Mensch und Tier, inmitten einer vorher nie gekannten Fauna und Flora mußte sich der Charakter der arischen Einwanderer in kurzer Zeit völlig verändern. Der Alkoholismus und die Fleischnahrung mußten mehr und mehr verschwinden, sollte die Rasse nicht zugrunde gehen. Alte, den Nomaden wichtige *devá*-Gestalten verschollen. Die neuen Lebensbedingungen erforderten eine gänzlich andere Lebensweise. Das veränderte Klima machte die alten Mythen und die auf ihnen beruhenden Sagen unverständlich.

So mußten schon ganz wenige Generationen genügen, um das Verständnis eines großen Teiles der im Ṛgveda enthaltenen Lieder selbst den Pflegern des Ṛgvedas unmöglich zu machen. Die heiligen Texte wurden weiter gelernt, wie die des Awestas. Aber während in der Parsentradition von grammatischer Schulung nichts zu merken ist und darum die Kirchensprache immer mehr verwilderte, lag gerade in der in der neuen indischen Heimat erhöhten Gefahr des schwindenden Verständnisses der heiligen Texte ein Anreiz dazu, ihr durch die Diaskeuase und durch die Ausbildung der Grammatik und Lexikographie entgegenzuarbeiten. Der vorliegende Saṃhitā-Text in seiner häufig unmetrischen Form beweist, daß die Arbeit zu einer Zeit einsetzte, in der man kein volles Verständnis mehr für die Form der alten Lieder hatte. Immerhin hat er doch manches recht Altertümliche bewahrt. Die Bemühungen um die Sacherläuterung hielten damit leider nicht Schritt. Der Bruch der Tradition liegt hier offen zu Tage. Ihn zu erklären, bedarf es nicht der Annahme, daß viele Hunderte von Jahren zwischen der altvedischen und der spätvedischen Zeit liegen; er erklärt sich aus den Tausenden von Meilen, welche das Ursprungsland der Lieder von der Heimat ihrer Erläuterer trennen.

Leipzig, im Februar 1924. **Johannes Hertel.**

I. Das Himmelsgewölbe als feststehendes Gebäude.

Die Anschauung, daß das Himmelsgewölbe ein feststehendes, lichtgefülltes Gebäude ist, aus dessen Innerem durch das offene Tor, die Sonne, oder durch die offenen Tore, die Gestirne, das Himmelslicht in die Menschenwelt hereinscheint, läßt sich bereits für die arische Zeit nachweisen.

So erscheint Ṛ̣V. VII, 88, 5 das Himmelsgewölbe als Varuṇas Palast oder Burg:

bṛhántam mā́naṃ, Varuṇa svadhāvaḥ,
sahásradvāraṃ jagamā, gṛháṃ te.

„In deinen gewaltigen Palast, selbstherrlicher (= unumschränkt herrschender) Varuṇa, in deine tausendtorige Wohnung, will ich eingehen“[1]).

Man mag über die ursprüngliche Natur Varuṇas denken, wie man will: daß hier unter seinem tausendtorigen Palaste nichts anderes zu verstehen ist, als der sternenübersäte Himmel, wird niemand leugnen. Sollte sich jemand darüber wundern, daß die Sterne als Tore, nicht als Fenster des Palastes gedacht sind, so darf man darauf hinweisen, daß dem Ṛ̣V. Fenster unbekannt sind. In den primitiven Zelten der nomadisierenden Stämme wie in den wahrscheinlich nicht viel weniger primitiven Wohnungen der zeitweiligen Ansiedler verrichtete offenbar die Tür zugleich den Dienst des Fensters. Da das Wort *dvār*, dessen Singular im Ṛ̣V. nicht vorkommt, unaspirierten Anlaut zeigt, so ist es wahrscheinlich ein Lehnwort aus dem Altiranischen.

---

[1]) *jagamā*, 1. conj. pf.

Als Mauer eines Palastes oder vielmehr einer Burg erscheint das Himmelsgewölbe auch in dem berühmten Kapitel

Vendīdād II.

Bei diesem Kapitel muß ich etwas länger verweilen, da es m. E. bisher nicht richtig gedeutet worden ist. Um es sogleich zu sagen: dieses Kapitel enthält die Erzählung von Yamas Regierung während des goldenen Zeitalters und von der Art, wie er die ersten Verstorbenen in den Lichthimmel einführte. Es ist für den Indologen von großer Bedeutung, da weder die vedische noch die indische Literatur meines Wissens einen zusammenhängenden Bericht darüber enthält, sondern nur Bruchstücke, welche allerdings die awestische Fassung in den Hauptpunkten bestätigen.

Im „Festgruß an Rudolf von Roth", Stuttgart 1893, S. 213 sieht Bruno Lindner wie vor ihm Geldner, KZ. XXV (1881), S. 181, in diesem Kapitel „die echt iranische Flutsage". Geldner sagt a. a. O. unter Hinweis auf Kohut, ZDMG. XXV, 59ff. und Windischmann, Ursagen arischer Völker, S. 4ff.: „Wie dem auch sei, das eine glaube ich durch meine Übersetzung klargelegt zu haben, daß der zweite Abschnitt des Kapitels wirklich die altiranische Version der Flutsage — und zwar kombiniert mit der Jimasage — enthält." Ob Geldner und Lindner mit ihrer Ansicht recht haben, wird im folgenden zu untersuchen sein.

Der Inhalt des angeführten Kapitels ist kurz folgender:

A. § 2—5: Yima, Vīvahvaṇts Sohn, der Besitzer guter Herden, weist Ahura Mazdāhs Aufforderung, die zoroastrische Religion zu verbreiten, unter Hinweis auf seinen Mangel an Gelehrsamkeit zurück, erklärt sich aber dazu bereit, als Hüter die Geschöpfe zu fördern und zu vermehren.

B. § 6—19: Ahura Mazdāh übergibt ihm eine goldene *Suwrā* (nach Bartholomae „Pfeil", nach anderen „Ring" oder „Speer") und eine goldgeschmückte Peitsche, und nun hütet Yima die Menschen und die Tiere 300 Winter (= Jahre) lang. Die Geschöpfe vermehren sich dermaßen, daß ihnen die Erde keinen Raum mehr bietet (§ 8), und als A. M. ihn darauf aufmerksam macht, zieht er weiter, „den Lichtern (d. h. den Gestirnen) zu", „dem Pfade der Sonne entgegen". Dabei bewirkt er durch die *Suwrā* und die Peitsche unter Gebet an die Erde (*ārmaiti*), daß sie sich nach allen Seiten ausbreitet, so daß sie um ein Drittel größer wird. Derselbe Vorgang wiederholt sich noch zweimal nach je 300 Wintern. (Der Wortlaut des Textes ließe auch die Auffassung zu: das zweitemal nach 600 Wintern, wobei sich die Erde um zwei Drittel, das drittemal nach 900 Wintern, wobei sich die Erde um drei Drittel vergrößerte.)

C. § 20—24: A. M. verkündet Yima, in die böse materielle Welt werden schreckliche Winter kommen.

D. § 25—30: Er befiehlt ihm, den Vara[1]) anzulegen mit Wohnungen für Menschen, Weiden und Stallungen fürs Vieh, mit Bewässerungs- und Befestigungsanlagen usw., und dorthin der besten Menschen, Hunde, Vögel, des besten Viehes, der besten Feuer und Pflanzen Samen zu bringen, sie alle zu paaren, „so lange als diese Menschen in den Vara (plur.) sein werden". Alles Gebrechliche sei von der Aufnahme ausgeschlossen. „In der ersten (obersten) Abteilung mache neun Gänge, in der mittleren sechs, in der untersten drei. In die Gänge der ersten (obersten) bringe den Samen von 1000 Männern und Frauen, in die der mittleren den von 600, in die der untersten den von 300. Und zeichne sie mit der goldenen *Suwrā* und bringe an dem Vara ein leuchtendes Tor an, ein selbstleuchtendes aus seinem inneren Teile (= von innen) heraus: *apiča*

[1]) Vgl. Anmerkung 1, unten S. 61ff.

təm varəm marəza dvarəm raočanəm, x^vāraoxšnəm antarə-naēmāt̰“ [1]).

§ 31: Als Yima sich über die Möglichkeit der Ausführung Gedanken macht, sagt A. M.: „Yima, Schöner, Vīvahvaṇts Sohn, von dieser Erde tritt etwas auseinander mit beiden Fersen, quetsche etwas auseinander mit beiden Händen, etwa so wie die Menschen heutzutage auf feuchter Erde diese breittreten!“ *(Yima, srīra, Vīvaŋhana, aiŋhå zəmo pāšnābya vīspara, zastaēibya vīxaδa, mąnayən ahe yaϑa nū mašyāka xšvisti zəmē vīšāvayeiṇte).*

§ 32—38: Yima führt diesen Befehl genau aus. — Der Text fährt fort:

E. § 39—41: „Schöpfer der knochenbegabten Geschöpfe! Gerechter! Was werden denn das für Lichter sein, gerechter A. M., welche dort hernieder leuchten in jenen (plur.) Vara, welche Yima gemacht hat? (*cayo āat̰ aētē raocå aŋhən . . ., yo avaϑa ā-raočayeitē aētaēšva varəfšva* [vgl. unsere Anm. 1, S. 61 ff.], *yo Yimo kərənaot̰*?) Da sagte A. M.: „Selbstgeschaffen sind die Lichter, und bei der Schöpfung geschaffen. Einmal nur (im Jahr; so Bartholomae) sieht man im Untergang und im Aufgang die Sterne und den Mond und die Sonne. Und sie halten es für einen Tag, was ein Jahr ist. Jeden 40. der Winter (= alle vierzig Jahre) werden von (je) zwei Menschen zwei Menschen geboren, ein Paar, ein weiblicher und ein männlicher; und ebenso von diesen Rinderrassen. Und diese Menschen leben dort das beste Leben in diesen Vara, welche Yima gemacht hat.“

F. § 42—43: In diesen Vara hat der Vogel Karšipta die mazdayasnische Religion verbreitet. Urvatat̰-nara und Zaraϑuštra sind dort Gerichtsherr und Richter. —

[1]) Sollte mit Geldner, KZ. XXV, 190, Fußnote 2 *antarə-naēmāt̰* zu streichen sein, so täte das dem Sinn der Stelle keinen Eintrag; das „selbstleuchtende Tor“ bleibt bestehen, und Ys. 57, 21 würde dazu den Kommentar liefern, wenn es eines solchen überhaupt bedürfte.

Die vorstehende Übersicht ist durch die römischen Majuskeln gegliedert: A = Einleitung, E und F (zum Teil ungrammatisch) offenbar spätere Zusätze, B das goldene Zeitalter, Zunahme der Geschöpfe, Ausbreitung der Erde, D = Errichtung und Bevölkerung des Varas, C = Schöpfung des Winters.

Wir haben also hier den Bericht der Magier [1]) über das goldene Zeitalter und die Einführung der ersten Geschöpfe in den Lichthimmel vor uns. In C und D ist allerdings der Bericht offenbar geändert. Wer auf dem Gebiete der vergleichenden Erzählungsliteratur gearbeitet hat, sieht sogleich, daß hier unmöglich eine Variante der semitischen, griechischen und vedisch-indischen Flutsage vorliegen kann; denn es fehlen alle Hauptzüge dieser Sage im Berichte des Vendīdād. Es kann nur eine Überarbeitung des Urtextes vorliegen, und zwar eine Überarbeitung eines Textes, der ursprünglich die Abwanderung ins Jenseits und das Leben der Seligen im Jenseits beschrieb, in welchem es keinerlei Krankheiten und Gebrechen gibt, in dem ein Tag einem irdischen Jahre entspricht, in dem „die Menschen das beste Leben leben“. Man beachte, daß von einer Beendigung dieses Lebens nichts erzählt wird, wenn auch ein Interpolator [2]) hinzufügt: „so lange als diese Menschen in den Vara sein werden“ (D), also den Aufenthalt als zeitlich beschränkt aufgefaßt wissen will. Aber wie er diese zeitliche Beschränkung begründen und hereinarbeiten sollte, das wußte er offenbar nicht; so klafft denn hier ein Riß.

Der Verfasser oder vielmehr der Bearbeiter, der diese alte Sage aufzeichnete, kann natürlich nur ein Magier gewesen sein. Daß die Religion der Magier, die Zaraϑuštra, der sicher kein Magier war, bekämpfte, mit der vedischen große Ähnlichkeit hatte, das wissen wir aus dem Berichte Herodots. Das jüngere Awesta stellt eine Anpassung

[1]) Daß dieser, nicht etwa eine Entlehnung aus der vedischen Literatur in Betracht kommt, die an sich schon angesichts der zwischen den vedischen Stämmen und dem Awesta-Volk herrschenden Feindschaft (Idg. Forsch. XLI, S. 199 f.) ausgeschlossen ist, zeigt die Erwähnung der Hunde und der Feuer.

[2]) S. Anmerkung 1, Seite 62 ff.

der Magierreligion an Zoroasters Lehre dar, wie ich an anderer Stelle gezeigt habe[1]). So wird auch unser Kapitel, Vd. II, in seinen Abschnitten C D eine durch diese Tendenz veranlaßte Überarbeitung sein. Denn unverändert konnte die Yama-Sage keine Aufnahme ins Awesta finden, da sie der mazdayasnischen Lehre von dem Schicksal der Toten widersprach; vgl. Vd. XIX, 27—32 und Hađoxt-Nask II. Nach § 16 des zuletzt genannten Textes gibt es im Lande der Seligen, in dem nicht Yima, sondern Ahura Mazdāh herrscht, keine Kühe und Vögel und keine Paarung. Wohl aber war nach den vedischen Anschauungen das Leben nach dem Tode ein Leben gesteigerter sinnlicher Genüsse[2]), und bei der nahen Verwandtschaft der Magierreligion mit der vedischen sind wir zu dem Schlusse berechtigt, daß die Angaben im Abschnitt D und E des awestischen Berichtes, die auf ein Genußleben der Bewohner des Varas schließen lassen, das Leben der Seligen im Jenseits schildern. Aber als solches durfte es nicht erscheinen, wenn der Bericht dem Awesta einverleibt werden sollte, und deshalb war hier eine Änderung nötig. Aus dem ewigen Leben mußte ein zeitweiliger Aufenthalt gemacht werden.

Diese Änderung des Ursprünglichen nun ist mit erstaunlichem Ungeschick vorgenommen worden. In dem Abschnitt C verkündet A. M. als Strafgericht über die sündig gewordene Welt schreckliche Winter und Schneefälle, die dazu zwingen, das Vieh zeitweilig in Ställen zu halten. Von einem Untergang irgendwelcher Menschen und Tiere ist nicht die Rede[3]). Wozu bedurfte es denn dann überhaupt der Anlage des Varas?

Ferner: in diesen Vara sollen nach § 25 die Samen, *taoxman,* der besten Menschen und Tiere und Pflanzen gebracht werden; aber in § 29 ist von gewissen Arten von Menschen die Rede, die nicht im Vara leben werden, was voraussetzt, daß andere Menschen dort leben werden, und

[1]) Vgl. meine Abhandlung „Die Zeit Zoroasters“, I. I. Q. F. 1, S. 20f., 32f.

[2]) Vgl. meine Abhandlung „Das Brahman“, Idg. Forsch., XLI (1923), S. 192f.

[3]) Vgl. die Stelle mit Übersetzung und Erklärung unten, S. 36f.

aus § 33 ff. ergibt sich, daß in ihm wirkliche Menschen und Tiere leben und sich paaren!

Wozu Yima die Menschen, Tiere und Pflanzen in den Vara bringen und wie lange sie darin verbleiben sollen, das wird mit keinem Worte auch nur angedeutet.

Es ist vollkommen ausgeschlossen, daß in einer ursprünglichen Fassung einer Sage derartige Unstimmigkeiten zu finden sind. Ich vermag in ihnen nur die Spuren der ungeschickten priesterlichen Hand zu sehen, die bestrebt war, den alten Text dogmatisch unschädlich zu machen.

Glücklicherweise für uns ist ihr das so schlecht gelungen, daß wir aus den Worten des Textes noch immer mit Sicherheit schließen können, daß der Vara — ein im Awesta nur hier vorkommendes Wort — das Firmament, und das an ihm angebrachte selbstleuchtende und aus sich heraus leuchtende Tor die Sonne ist. Den Beweis liefert die Parallelstelle Ys. 57, 21:

yəŕhe nmānəm vāreϑraγni
hazaŋrō-stūnəm vīδātəm
barəzište paiti barəzahi
Haraiϑyō paiti barəzayå
xᵛāraoxş̌nəm antara-naēmāt̰
stəhrpaēsəm ništara-naēmāt̰.

Es ist von Sraoša, dem Genius des Gehorsams, die Rede, „dessen Haus, das feindlichen Angriffen trotzende, tausendsäulig gebaute, auf dem höchsten Gebirge, auf dem der hohen Haraiti, selbstleuchtend ist aus seinem inneren Teile heraus, sternengeschmückt von seinem äußeren Teile her“ (nämlich: gesehen; = an seiner Außenseite). Vgl. dazu den Text von Vd. II, 30 oben, S. 13 f.

Hier ist es das Haus, das aus seinem inneren Teile heraus leuchtet. Daß dieses Haus das Firmament, und daß sein innerer Teil der Lichthimmel ist, ergibt sich daraus, daß es auf der Haraiti steht, also auf dem Ringgebirge, welches die Länder des Westens und des Ostens umschließt, und um das, wie um den indischen Meru, Sonne, Mond und Sterne kreisen (Yt. XII, 25).

Die einzige Stelle, an der das Wort *xᵛāraoxšan* sonst noch vorkommt, ist Yt. X, 142, wo es Beiname des Mondes ist[1]).

Vergleicht man mit den beiden besprochenen Awesta-Stellen die oben S. 11 angeführte Stelle Ṛ̣V. VII, 88, 5, in der das Haus des Varuṇa kurz geschildert wird, so kann man an der Gleichheit der Anschauungen in diesen drei Texten nicht zweifeln.

Es ist längst bekannt, daß im Vedischen Yama und Manu mythologische Dubletten sind; vgl. Macdonell, Ved. Myth. S. 139. Beide bezeichnen den ersten Mann, Manu = „Mensch" als Vertreter der Gattung, Yama „Zwilling" als Gemahl seiner Schwester Yamī. Nun heißt es von Manu Ṛ̣V. VIII, 63 (Aufrecht 52), 1:

sá pūrvyò mahā́nā́ṃ venā́ḥ krátubhir ānaje,
yásya dvā́rā Mánuṣ pitā́ devéṣu dhíya ānajé:

„Er (nämlich Indra), der Vorderste (oder: Erste) der Gewaltigen, der Beschauer[2]), hat sich mit des Geistes und Willens Kräften[3]) geschmückt, er, dessen (Palast-)Tor Vater Manu bei den Göttern mit Flammen geschmückt hat"[4]).

---

[1]) Wer mit Geldner das Kompositum von *svar- ableitet, muß übersetzen: „durch das Himmelslicht leuchtend" (statt „selbstleuchtend").

[2]) Indra ist der Himmelsgott, der darum von der Höhe seines Palastes, der derselbe ist, wie Varuṇas und Sraošas Palast, auf die Menschenwelt herabschaut (*ven-* = awestisch *vaēn-*). Denselben Beinamen führt der Herr des Feuerhimmels, *bṛ́has páti*, Ṛ̣V. I, 139, 10, und die Sonne I, 83, 5. Ebenso ist *venyá* in erster Linie nicht „liebenswert", „erfreulich" usw., wie die Wörterbücher und die Übersetzer das Wort deuten, sondern wörtlich = *spectandus, spectabilis.* Da das, wonach man ausschaut, oft eben das Begehrenswerte ist, so entwickelt sich daraus allerdings die übertragene Bedeutung „begehrenswert", „lieb", „wert".

[3]) *krátu* ist das Produkt des im Herzen brennenden *bráhman*, also Denken und Wollen, die in vedischer Zeit dem Begriffe nach noch nicht scharf zu scheiden sind.

[4]) Die Erklärer und Übersetzer alle irrig. Sāyaṇa: *mahānāṃ* = *pūjyānāṃ yajamānānāṃ, kratubhiḥ* = *karmabhir nimittabhūtaiḥ, venaḥ* = *kāntaḥ* = *teṣāṃ haviḥ kāmayamānaḥ, ānaje* = *āgacchati, dvārā* = *dvārāṇi* = *prāptyupāyāni, dhiyaḥ* = *karmāṇi, ānaje* = *prāpa.* Der „berühmte" Interpret hat also so ziemlich jedes Wort gründlichst mißverstanden. Graßmann: „Der Freund der großen Götter wird zuerst mit Geisteskraft gesalbt, des Haus und Sinn im Götterreich der Vater Manu hat gesalbt." Ludwig: „Als der erste (der Vorzeit) als Vena ward durch der Großen (der Vorzeit) Einsicht er verherrlicht, als des (Zugang gewährende) Tore Manus der Vater unter den Göttern (seiner) Gedanken Erzeugnisse herrlich ausgeführt hat". Griffith: „With powers of Mighty Ones hath he, Ancient, Belovèd, been equipped, Through whom the Father Manu made Prayers efficacious with the Gods." Oldenberg, Ṛgveda Bd. II, S. 125: „dessen Tor Vater Manu unter den Göttern mit Gebeten gesalbt hat (damit Indra durch dies Tor gehe?)." — Über *dhī́* = „Flamme", „Licht", „Glanz" s. Vf., Idg. F. XLI, 202 f. Zu den dort angeführten Stellen ist außer der eben besprochenen noch II, 31, 6 hinzuzufügen.

Wir haben also hier eine Bestätigung dafür, daß der erste Mensch das Flammentor am Firmamentpalaste anbrachte; Veda und Awesta kommentieren sich gegenseitig[1]).

Es steht somit fest, daß das im Awesta nur hier vorkommende, rätselhafte Wort *vara* das (als Götterpalast oder als Burg Yamas gedachte) Himmelsgewölbe bedeutet. Die Etymologie liegt nun auf der Hand.

Das verschlossene Himmelsgewölbe, das der Herr des Lichthimmels, der *bṛ́has páti,* und darum an anderen Stellen Indra eröffnet, um aus ihm die „roten Kühe", d. h. die Sterne zu befreien, heißt im Ṛ̣V. *valá* und erscheint teils personifiziert, teils nicht[2]). Awestisch *vara* ist also = vedisch *valá,* beide zu √*vṛ* „umgeben", „umhüllen"; also *vara* = *valá* = „Hülle" (der Menschenwelt).

Es ist nun leicht verständlich, weshalb es Ṛ̣V. VI, 39, 2 von Indra heißt: *rujád árugṇaṃ ví valásya sā́num* „er brach des *valá* (Himmelsgewölbes) ungebrochenen Gipfel auseinander"; denn *sā́nu* ist ja eine häufige Bezeichnung für des Himmelsgewölbes Gipfel. Ebenso ist nun ohne weiteres klar, warum das Wort *valá* Ṛ̣V. I, 62, 4 und IV, 50, 5 in Apposition zu *phaligá* (= Behälter des Wassers, natürlich nicht, wie schon die älteste indische Exegese es deutet, = Wolke, sondern = Behälter des Himmelsozeans) steht.

---

[1]) Wie Vater Manu Indras Tor mit Flammen schmückte, so zierten nach Ṛ̣V. X, 68, 11 die „Väter" (= die Verstorbenen) den Himmel mit den Gestirnen, „wie ein schwarzes Roß mit Perlen". Nach Atharvaveda XVIII, 2, 47 dagegen sind die Sterne selbst die unverheiratet und kinderlos gestorbenen Männer, Jünglinge und Knaben.

[2]) Die vedischen Materialien über *valá* sind am besten zu übersehen bei Macdonell, Ved. Myth. S. 159 f.

Die drei Abteilungen des *vara* entsprechen den drei Abteilungen des vedischen Himmels; vgl. darüber die zweite Anmerkung, unten S. 65 ff.

Somit ist es erwiesen, daß der Vara das Himmelsgewölbe, das von innen heraus leuchtende, selbstleuchtende oder durch das Himmelslicht leuchtende (s. oben S. 18, Fußnote 1) Tor die Sonne, das herausleuchtende Licht das das Himmelsgewölbe umgebende Himmelslicht (das kosmische *bráhman*) ist, und daß in dem überarbeiteten Stück D der awestischen Yimasage Vd. II berichtet wird, wie Yima die Menschen und Tiere nach dem Orte der himmlischen Seligkeit führte, woran sich eine Schilderung des Lebens an diesem Orte schließt.

Nunmehr verstehen wir auch, weshalb Yima in § 10 „dem Pfade der Sonne entgegen" zieht: *āaṯ Yimo frašūsaṯ raocå ā upa rapiϑwąm hū paiti aδwanəm.* Daß der Text nicht in Ordnung ist, zeigt das zerstörte Metrum. Bartholomaes Übersetzung von *upa rapiϑwąm* mit „am Mittag" kann nicht richtig sein, da die *raocå* (plur.!) ja nur die am Mittag nicht sichtbaren Sterne sein können. *upa rapiϑwąm* „nach Mittag", d. h. „nach Süden", kann nur eine in den Text geratene Glosse sein[1]), eine falsche Erklärung zu *hū paiti aδwanəm.* Streicht man diese Glosse, so ergeben sich zwei achtzeilige Verse. Lommel, ZfIuI. I, 212 schreibt den Anfang der Stelle so:

ōt yomo frošusot roučō ō
upo ropiϑvōm huvon poti oδwōnom.

Er hält die zweite Zeile für einen normalen Zwölfsilbler, bemerkt aber: „Die neunsilbigen Zeilen lassen sich kaum dem Metrum einordnen." Die erste Zeile ist neunsilbig, die zweite ist meinem Gefühle nach ein unrhythmisches Gebilde, also überhaupt kein Vers. Streicht man

[1]) So, wie ich nachträglich sehe, schon Geldner, KZ. XXV, 183, Fußnote 1, und Hillebrandt, VM. I, 508, der auch die Verse so abteilt, wie ich es im folgenden tue (nur daß er natürlich *hū* liest). Die Angabe, daß Yima dem Pfade der Sonne entgegengeht, bezieht Hillebrandt auf den Mond, den nach ihm ja ursprünglich Yama bedeutet.

die Glosse, so ergeben sich auch in Lommels Schreibung zwei regelrechte rhythmische Achtsilbler:

ōt yomo frošusot roučō
ō huvon poti oδvōnom:

„Da zog Yima den Lichtern (= den Gestirnen) zu, dem Pfade der Sonne entgegen." „Den Lichtern zu" kann nur bedeuten: „dem Himmelsgewölbe zu", und „dem Pfade der Sonne entgegen": „nach Osten".

Der Verfasser des nach Ausweis der ungrammatischen Sprache späteren Abschnittes E (§ 39—41) hat noch gewußt, worum es sich in dem vorhergehenden Texte handelt; denn die Deutung der „Lichter" = Gestirne knüpft, vielleicht mit Erinnerung an die oben angeführte Parallelstelle Ys. 57, 21, an das von innen leuchtende Tor an und fragt ausdrücklich nach den Lichtern, die sich „an den Vara" (plur.) befinden, welche Yima gebaut hat[1]); und § 41 schildert mit wenig Worten das Leben der Seligen in dem von Yima gefundenen Himmel.

Aber die spätere Parsentradition hat keine Ahnung mehr vom Sachverhalt und verlegt darum Yimas Vara ins Innere der Erde[2]); und da die gläubige Hingabe an die Tradition und an die heimischen, in Dingen des Vedas wie des Awestas gleich unwissenden Kommentatoren noch immer als Wissenschaft gilt, so ist der europäischen Forschung der wahre Charakter des Abschnittes D des Kapitels Vd. II sehr natürlich verborgen geblieben.

[1]) Ist es diese Stelle, welche Reichelt zu seiner wunderlichen Note (Awesta Reader, S. 141) veranlaßt hat: „the lighting door is to be understood as the heaven with sun, moon and stars?" Wie kann denn der Himmel als Tor vorgestellt werden, und wo wäre denn das Gebäude zu suchen, an dem sich der Himmel als Tor befände?

[2]) Vgl. Darmesteter, Zend-Avesta, vol. II, S. 18 f. Dīnā-ī Maīnōg-ī khirad 62, 15. Dazu gehört auch die famose Erfindung des Zauberers Malkos (awest. *Mahrkūša*), der durch Schnee und Regen fast die ganze Menschheit vernichten wird, die dann aus Yimas Vara wiederhergestellt werden soll; s. die Stellen bei Bartholomae, Wb. unter *Mahrkūša.* Dabei ist in Vd. II auch nicht von einem einzigen durch den Winter und die Schneeschmelze umkommenden Menschen die Rede. Das Erscheinen des Winters an sich macht in diesem Texte dem goldenen Zeitalter ein Ende.

In den §§ 31 f. und im vorhergehenden Stück, §§ 10 f., 14 f., 18 f. ist ein aus der vedischen Literatur wohlbekanntes Motiv verwendet, das Motiv von der Ausbreitung der Erde. Es handelt sich dabei offenbar um eine alte ätiologische Sage, welche das Wort *pṛthvī́*, „Erde" (wörtlich: „die Breite") erklären sollte[1]). Das Wort *pərəϑwī* kommt zwar in dem Texte Vd. II nicht vor, der an seiner Stelle *ārmaiti* und *zam* verwendet; aber Vd. IX, 2 *pərəϑwe aiŋhå̄ zəmo* läßt vermuten, daß es wie im Vedischen die Erde bedeuten konnte.

In Vd. II, § 2 führt Yima u. a. das Beiwort *hvąϑwa*, d. i. *hu-vąϑwa*, „Besitzer guter Herden". Wir ersehen daraus, daß die Sage bereits in der Nomadenzeit der Vorfahren des Awestavolkes vorhanden war. Auch unsere Sage berichtet ja von dem Nomaden Yima, der über die Erde ziehend seine Herden weidet und sie vermehrt, bis die Erde für sie keinen Raum mehr bietet. Bestätigt wird diese Auffassung obendrein noch vom Ṛ V., wenn es X, 14, 2 heißt:

Yamó no gātúṃ prathamó viveda;
naíṣā́ gávyūtir ápabhartavā́ u:

„Yama hat als erster für uns den Weg (in den Himmel) gefunden, und diese Weide kann uns niemand rauben."

Wie dies geschah, ist meines Wissens weder in der vedischen noch in der indischen Literatur überliefert. Daß

[1]) In der vedischen und indischen Sage verdankt der König Pṛthu dem gleichen Bestreben sein Dasein, indem man *pṛthivī*, *pṛthvī* „Erde" als „Tochter Pṛthi̅s" oder „Tochter Pṛthus" deutete. Pṛthu, in der vedischen Literatur Pṛthi oder Pṛthī, der Sohn des Vena (in manchen Texten fälschlich Veṇa geschrieben), ist ein mythologisches Synonymon von Manu und Yama. Denn Vena „der Beschauer" ist offenbar die Sonne (vgl. Ṛ V. I, 83, 5), also = Vivasvant. Er ist der König des goldenen Zeitalters, und das Leben der Menschen unter seiner Regierung wird im MBh. VII, 69 ausführlich beschrieben. Nach Taittirīya-Brāhmaṇa II, 7, 5, Kāṭhaka XXVII, 4 und Tāṇḍya-Mahābr. XIII, 5, 20 herrschte er auch über die Haustiere und über das Wild, das freiwillig herbeikam, wenn man ihm zurief: „Du dort, komm' her! Der König will dich für sich kochen" (Śatapatha-Brāhmaṇa V, 3, 5, 4). Man wird kaum fehlgehen, wenn man in dieser Herrschaft über die Tiere eine Erinnerung an den Nomaden Yama erblickt.

indessen der awestischen entsprechende Sagen im vedischen Altertum vorhanden waren, zeigt uns nicht nur die soeben angeführte Stelle, sondern wir haben auch allerlei sonstige Anspielungen und Weiterbildungen in der vedischen und in der indischen Literatur, die uns das zur Gewißheit machen und uns zeigen, daß an der Stelle der Winter und der Schneeschmelzen des Awestas einst etwas ganz anderes gestanden hat, nämlich das Sinken der Erde infolge der Überfülle der auf ihr wohnenden Geschöpfe.

Wir werden diesem Zug in zwei nachher zu besprechenden indischen Fassungen begegnen. Es ist indessen mindestens zweifelhaft, ob er in der Yama-Sage ursprünglich ist. Nach den uns überlieferten Materialien hat es den Anschein, als ob er erst später in diese übertragen worden sei.

Im jüngeren Veda nämlich begegnen wir einer Schöpfungssage, nach welcher die Erde ursprünglich unter dem Meere verborgen war und von dem Schöpfer Prajāpati, wörtlich „Herr der Geschöpfe", aus der Tiefe emporgeholt und ausgebreitet wurde. Wir sehen also, daß diese Sage denselben ätiologischen Zug enthält, der uns in zweifacher Verwendung in der awestischen Yima-Sage begegnet ist.

Dieser Zug begegnet uns zwar auch in einigen anderen priesterlichen Sagen der Brāhmaṇa. So finden wir ihn in einer Schöpfungssage, nach der der Schöpfer die Welt aus einem Ei bildet[1]), im Śatapatha-Brāhmaṇa VI, 1, 1, 15, und das Tāṇḍya-Mahābrāhmaṇa XX, 14, 5 erzählt folgende Sage: „Der Herr der Geschöpfe teilte dieses (All), welches aus der nur einen Laut enthaltenden Sprache bestand, in drei Teile. Da entstanden diese Welten (nämlich: Erde, Luftraum und Himmel), rauh (oder: trocken, dürr) und ohne Lebensmittel. Da überlegte er: ‚Wie

[1]) In den Brāhmaṇa wuchern geradezu Schöpfungssagen verschiedener Art, die natürlich einander oft beeinflussen. Sollte ich zur Veröffentlichung meiner „Indischen Natursagen" kommen, so wird man sehen, welch wichtiges Material die Brāhmaṇa für das Studium der Entstehung der Sagen und der dabei wirkenden Kräfte enthalten. Ich glaube nicht, daß irgendein anderes Werk der Weltliteratur etwas in dieser Hinsicht Gleichwertiges aufzuweisen hat.

könnten diese Welten Haar bekommen? Wie könnten sie so gestaltet werden, daß man von ihnen leben kann?' Da sah er dies Dreinächteopfer. Das brachte er dar. Mit diesem breitete er die Welten aus. Dadurch bekamen diese Welten Haar (d. h. sie bedeckten sich mit Pflanzenwuchs). Dadurch wurden sie so gestaltet, daß man von ihnen leben kann." Dieselbe Sage findet sich in der Taittirīya-Saṃhitā II, 1, 2, 3, einem Texte, nach dem die anfangs kleine Erde, die noch ohne Pflanzenwuchs war, von den Göttern dadurch ausgebreitet und mit Pflanzenwuchs bedeckt wurde, daß sie den Āditya (einer bekannten Götterklasse) ein Mutterschaf opferten.

In diese Sagen aber ist der Zug von der Ausbreitung der Erde aus einem anderen Sagenkreis übertragen, der in den Brāhmaṇa in folgenden Fassungen vorliegt:

Maitrāyaṇī-Saṃhitā I, 6, 3 (Seite 90, 4): „Nur so groß wie das scheibenförmige Ende eines Eberrüssels war anfangs diese (Erde)."

Śatapatha-Brāhmaṇa XIV, 1, 2, 11: „Denn wirklich war im Anfang diese Erde nur so groß wie eine Spanne. Diese hob ein Eber namens Emūṣa empor. Er war ihr Gatte, der Herr der Geschöpfe."

Trirātra-Brāhmaṇa, zitiert von Sāyaṇa zu einer inhaltlich entsprechenden Stelle (I, 2, 1, 3 f.) des Taittirīya-Brāhmaṇas: „Aus Fluten, aus Wasser bestand dieses (All) im Anfang. Auf diesen bewegte sich der Herr der Geschöpfe in Gestalt des Windes. Er sah ein stehendes Lotusblatt. Er dachte: ‚Es muß etwas vorhanden sein, auf dem es steht.' Er sah diese (Erde). Er ward zum Eber und holte sie. Er breitete sie auf dem Lotusblatte aus. Er festigte sie durch Steine."

Kāṭhaka VIII, 2 (S. 84, 14): „Fluten waren dieses All, nur Wasser. Da ward der Herr der Geschöpfe zum Eber und tauchte in sie hinab. So groß sein Mund war, so viel Schlamm hob er empor. Das ward diese Erde . . . . . Weil er sie nahm (*ādatta*), darum (heißt die Erde) *Aditi* („die Schrankenlose"); weil er sie ausbreitete (*aprathata*), darum *pṛthivī* (die Breite); weil sie entstand (*abhavat*), daher *bhūmi* (= Erde)."

Taittirīya-Brāhmaṇa I, 1, 3, 5—7: „Diese (Welt) war anfangs flutend und bestand aus Gewässern. Darum quälte sich der Herr der Geschöpfe ab: ‚Wie könnte diese (d. h. die Welt, wie sie jetzt ist) entstehen?' Da erblickte er ein stehendes Lotusblatt. Er dachte: ‚Es muß etwas vorhanden sein, auf dem es wurzelt.' Da ward er zum Eber und tauchte (den Lotusstengel) entlang hinab. Er stieß unten auf Land. Er löste davon etwas ab und tauchte wieder auf. Dies breitete er auf dem Lotusblatte aus. Weil er es ausbreitete (*aprathayat*), deswegen erhielt die Erde (*pṛthivī*) den Namen *pṛthivī* (die Breite). Er sprach: ‚Dies ist geschehen (oder: entstanden: *abhūt*)'; daher heißt die Erde (*bhūmi*) eben *bhūmi*. Der Wind führte sie nach allen Himmelsgegenden mit sich fort. Da festigte (beschwerte) er sie mit kleinen Steinen. Er sprach: ‚Heil (*śam*) ist uns geworden!' Deswegen heißen die kleinen Steine *śárkara*." (Es wird also — natürlich fälschlich — *śam* = *śar* gesetzt und das Wort in *śaṃ-kara* = ‚Heil-macher' zerlegt und so gedeutet.)

Wie man sieht, ist in allen diesen Sagen von einem vorherigen Versinken der Erde nicht die Rede, sondern die Erde besteht aus einem kleinen Stückchen des Meeresgrundes, der vom Schöpfer heraufgeholt und ausgebreitet wurde. Dies ist auch noch in dem folgenden Texte der Fall, der aber durch die Erwähnung Viśvakarmans wichtig ist, durch die er zu dem Sagenkreis von der sinkenden Erde hinüberleitet. Viśvakarman, wörtlich „der alles Tuende" (oder: Schaffende) ist eine Art Schöpfer und wird oft mit „dem Herrn der Geschöpfe" (Prajāpati) gleichgesetzt, an anderen Stellen auch als Baumeister der Götter betrachtet. Der Text ist Taittirīya-Saṃhitā VII, 1, 5, 1 und lautet: „Fluten waren im Anfang dies All, nur Wasser. Auf diesen bewegte sich der Herr der Geschöpfe in Gestalt des Windes. Da erblickte er diese (Erde). Er ward zum Eber und holte sie herauf. Dann ward er zu Viśvakarman und wischte sie allenthalben ab (= säuberte sie allenthalben). Dabei breitete sie sich aus. Sie wurde *pṛthivī* (‚breit'). Daher heißt die Erde (*pṛthivī*) eben *pṛthivī* (‚die Breite')."

Der Schöpfungsbericht wird in dieser Fassung dann noch etwas fortgesetzt; die Fortsetzung ist aber für unseren Zweck ohne Bedeutung.

Das Versinken der Erde

wird nun im Aitareya-Brāhmaṇa VIII, 21, 8 ff. und im Śatapatha-Brāhmaṇa XIII, 7, 1, 14 ff. mit diesem Viśvakarman in Verbindung gebracht, der der Sohn Bhuvanas (m. = „Erde“, „Welt“) genannt wird. Beide Texte erzählen, er habe bei einem Opfer die Erde als Opferlohn dem Opferpriester Kaśyapa spenden wollen. Da aber sei die Erde in den Fluten versunken und habe dabei folgende Strophe gesungen:

na mā martyaḥ kaścana dātum arhati;
Viśvakarman Bhauvana, manda āsitha.
upamaṅkṣyati syā salilasya madhye;
mṛṣaîṣa te saṃgaraḥ Kaśyapāya.

„Kein Sterblicher, er sei wer er wolle, vermag mich zu verschenken; Viśvakarman, Bhuvanas Sohn, du warst ein Tor. Sie (die Erde) wird untertauchen in des Wassers Mitte; vergeblich ist dies dein Kaśyapa gegebenes Versprechen.“

Die Angabe, daß die Erde infolge der Überfüllung mit Geschöpfen zur Zeit der Herrschaft Yamas versank, hat uns ein späterer vischnuitischer Text bewahrt, der sich MBh. III, 142, 35 ff. findet. Hier heißt es:

35. *purā Kṛtayuge, tāta, vartamāne 'bhayaṃkare*
Yamatvaṃ kārayām āsa ādidevaḥ purātanaḥ.
36. *Yamatvaṃ kurvatas tasya devadevasya dhīmataḥ*
na tatra mriyate kaścij, jāyate vā tathâcyuta.
37. *vardhante pakṣisaṅgāś ca, tathā paśugavaiḍakam,*
gavāśvaṃ ca mṛgāś caîva, sarve te piśitāśanāḥ.
38. *tathā, puruṣaśārdūla, mānuṣāś ca, paraṃtapa,*
sahasraśo hy ayutaśo vardhante salilaṃ yathā.
39. *etasmin saṃkule, tāta, vartamāne bhayaṃkare*
atibhārād vasumatī yojanānāṃ śataṃ gatā.
40. *sā vai vyathitasarvāṅgī bhāreṇākrāntacetanā*
Nārāyaṇaṃ, varaṃ devaṃ, prapannā śaraṇaṃ gatā.

Pṛthivy uvāca:

41. *„bhagavaṃs, tvatprasādād dhi tiṣṭheyaṃ suciraṃ tv iha!*
bhāreṇâsmi samākrāntā, na śaknomi sma vartitum.
42. *mamêyaṃ (?), bhagavan, bhāraṃ vyapanetuṃ tvam arhasi;*
śaraṇāgatâsmi tve, deva; prasādaṃ kuru me, vibho!“
43. *tasyās tad vacanaṃ śrutvā bhagavān akṣaraḥ prabhuḥ*
provāca vacanaṃ hṛṣṭaḥ śravyākṣarasamīritam:

Viṣṇur uvāca:

44. *„na te, mahi, bhayaṃ kāryaṃ bhārārthe, vasudhāriṇi!*
aham eva tathā kurmi, yathā laghvī bhaviṣyasi.“

Lomaśa uvāca:

[sa tāṃ visarjayitvā tu vasudhāṃ śailakuṇḍalām]
45. *tato varāhaḥ saṃvṛtta ekaśṛṅgo mahādyutiḥ,*
raktābhyāṃ nayanābhyāṃ tu bhayam utpādayann iva,
46. *dhūmaṃ ca jvalayan lakṣmyā tatra deśe vyavardhata;*
sa gṛhītvā vasumatīṃ śṛṅgeṇaîkena bhāsvatā
47. *yojanānāṃ śataṃ, vīra, samuddharati so 'kṣaraḥ;*
tasyāṃ côddhāryamāṇāyāṃ saṃkṣobhaḥ samajāyata.

Übersetzung.

35. Als dereinst noch das Kṛta-Zeitalter bestand[1]), mein Lieber, in dem die Furcht noch ein unbekanntes Ding war, da waltete der Yamaschaft[2]) der *deva* des Anfangs, der uralte.

36. Während er, der *deva* der *deva*, der Yamaschaft waltete, starb dort niemand; die Geburten aber nahmen ihren Fortgang, wie bisher, o Unerschütterlicher!

---

[1]) Dies ist das erste oder goldene Zeitalter der Inder.

[2]) Damit wird zu dem vorliegenden Zwecke Yama zu einer Teilinkarnation Viṣṇus gemacht. Scherman, Visionsliteratur S. 141, Fußnote 2 zitiert, wie ich (nachträglich) sehe, diese Stelle, bringt sie aber in mir völlig unverständlicher Weise mit Taitt.-S. II, 1, 4, 3 f. zusammen, einem Texte, der mit der obigen Sage des MBh. inhaltlich auch nicht das allergeringste zu tun hat. Offenbar veranlaßt ihn dazu lediglich das an beiden Stellen vorkommende Wort *yamatva*. Da er aber den Ausdruck *yamatvaṃ kārayām āsa* mißversteht, so kommt er zu der weiteren mißverständlichen Deutung des Textes, „als Folge des Yama-Seins“ werde „das Aufhören aller Sterblichkeit bezeichnet“. Von einem Aufhören der Sterblichkeit ist aber gar nicht die Rede: sie war im Kṛta-Zeitalter überhaupt noch nicht eingetreten.

37. Es nahmen zu die Massen der Vögel, ebenso das Vieh, die Rinder und die Schafe, Rind und Roß sowie das Wild, alle jene Fleischfresser;

38. und ebenso, du Tiger unter den Männern, die Menschen, o Quäler der Feinde; zu Tausenden, zu Zehntausenden nahmen sie zu wie eine Wasserflut.

39. Während dieses fürchterliche Gedränge herrschte, mein Lieber, wich die Erde infolge der Überlastung 100 Meilen[1]).

40. Da ging sie, an allen Gliedern zitternd, das Bewußtsein von ihrer Bürde beeinträchtigt, zu Nārāyaṇa, dem besten der *deva,* und suchte bei ihm Schutz.

Die Erde[2]) sprach:

41. „Laß mich, Heiliger, durch deine Gnade doch noch recht lange hier stehen! Meine Bürde hat mich überwältigt; ich kann nicht mehr bestehen.

42. Wolle, Heiliger, diese Bürde von mir nehmen. Dir bin ich genaht und suche Schutz bei dir, o *deva;* gewähre mir deine Gnade, Herr!"

43. Als der heilige unvergängliche Herr diese ihre Rede vernommen hatte, redete er erfreut diese Rede, gesprochen mit Worten, die des Hörens wert waren:

Viṣṇu sprach:

44. „Du brauchst dich nicht zu fürchten, Erde, wegen deiner Bürde, Trägerin der Güter: ich selbst will dafür sorgen, daß du leicht werdest."

Lomaśa sprach:

[Nachdem er darauf die mit Gebirgen beringte Trägerin der Güter entlassen hatte]

45. Da verwandelte er sich in einen Eber, gehörnt mit einem Horne, der gewaltig Leuchtende, und mit

[1]) Wörtlich: „ging die Erde hundert Yojana". Im vorliegenden Texte muß dieser ungewöhnliche Ausdruck, wie sich aus dem Zusammenhang ergibt, bedeuten: sie sank hundert Yojana ein. Damit ist natürlich nicht gemeint, daß sie vollständig im Wasser versunken wäre.

[2]) *pṛthivī* „die Breite"; s. oben S. 22.

zwei roten Augen ausgestattet, als hätte er damit Entsetzen erregen wollen;

46. und indem er Rauch emporloderte durch seine strahlende Schönheit, wuchs er dort in jener Gegend nach allen Seiten. Dann packt er die Besitzerin der Güter mit seinem leuchtenden Horne

47. und hebt sie, der Unvergängliche, 100 Meilen empor, o Held; und während sie gehoben ward, ereignete sich ein Beben. —

Hier sind, wie man sieht, zwei alte Sagen *in majorem Viṣṇuis gloriam* mit der Legende dieses Gottes verschmolzen. Zunächst ist Yama zu einer Teilinkarnation Viṣṇus gemacht; dann aber ist die vedische Sage von der Hebung der unter dem Wasser verborgenen oder im Wasser versunkenen Erde auf Viṣṇu übertragen, und der Eber der vedischen Sage wird gleichfalls zur Teilinkarnation Viṣṇus.

Aber wie im Vendīdād, so klafft hier die verräterische Fuge: man sieht deutlich, daß unpassende Stücke äußerlich zusammengeleimt sind. Die Erde sinkt infolge der Last der sich stetig vermehrenden unsterblichen Geschöpfe; sie bittet, der Gott möge die Bürde von ihr nehmen, und er verspricht, ihre Bitte zu erfüllen. Die Logik der Erzählung erheischt natürlich, daß dies nun geschehe und daß die Geschöpfe vermindert werden, und es ist klar, daß in dem verlorenen Original, von dem uns in der Mahābhārata-Erzählung nur der Anfang noch erkenntlich vorliegt, erzählt worden sein muß, daß Yama dies dadurch tat, daß er mit dem Überschuß der Geschöpfe von der Erde ins Land der Seligen, d. h. in den Himmel einzog, wo er von nun an über die Abgeschiedenen herrschte.

Statt dessen berichtet die eben angeführte Legende des MBh., daß Viṣṇu die versunkene Erde hebt. Dadurch wird sie aber doch ihrer Bürde gar nicht entledigt! Und da sie bereits überfüllt ist und die Geburten ununterbrochen ihren Fortgang nehmen, so sieht man nicht, wie dem Übelstande abgeholfen worden

ist. Yamas Auswanderung mit dem Überschuß der Lebewesen und damit die Einführung des Todes in die Schöpfung muß in der alten, weder in der vedischen noch in der indischen Literatur erhaltenen Fassung, die aber durch die oben angeführte Strophe ṚV. X, 14, 2 (S. 22) als dereinst wirklich vorhanden und dem von der Logik geforderten Inhalt durchaus entsprechend gesichert ist, hier erzählt worden sein.

Dies wird obendrein noch gesichert durch eine zweite freie Gestaltung der verlorenen vedischen Quelle, eine Umgestaltung, die ihre Ursache gleichfalls in dogmatischen Gründen hat. Sie findet sich wieder im MBh., dieser Fundgrube indischer Sagen, XII, 255, 15—257, 38.

Auch hier wird erzählt, wie die Erde überfüllt war, weil die Geschöpfe sich fortwährend vermehrten, ohne zu sterben. „Nicht den geringsten Raum ließen sie irgendwo mehr frei; die Dreiwelt war gleichsam geschwollen, und es war, als wäre ihr der Atem benommen. Da sann er — der Schöpfer Brahman — auf Vernichtung; aber trotz seines Sinnens fand er kein Mittel dazu. Infolge seines Zornes aber brach Feuer aus seinen Poren; mit diesem versengte der Ahn (= Brahman) alle Weltgegenden. Und das Feuer, welches infolge des Zornes des Heiligen entstanden war, verbrannte Himmel und Erde und den Luftraum, kurz, die ganze Welt mit allem was da geht und steht.“ Da bittet Śiva den Schöpfer, seine Schöpfung zu erhalten, und dieser spricht: „Ich zürne nicht, noch begehre ich der Schöpfung Untergang; nur weil ich die Erde erleichtern will, wünsche ich ihre Vernichtung. Denn diese *devī* (= die Erde, die wie in Vd. II und allgemein in der vedischen und indischen Literatur personifiziert erscheint), von ihrer Bürde gedrückt, hat mich beständig gebeten, die Geschöpfe zu vernichten, großer *deva,* weil sie infolge der Last in den Gewässern versinkt. Da ich aber trotz vielen Nachdenkens durch meine Weisheit kein Mittel fand, sie (die Geschöpfe), die sich vermehrt haben, zu vernichten, so kam über mich der Zorn“ (256, 3—5). Darauf zog Brahman seine Glut wieder in sich

zurück[1]), und er schuf Ausgang und Rückgang des Lebens. Aus seinen Poren trat eine Frau heraus: Mṛtyu, der Tod[2]), und Brahman beauftragte sie, die Geschöpfe zu vernichten. Sie flehte ihn an, ihr diese Aufgabe zu erlassen, da sie sich damit versündigen würde. „In Yamas Heim, o *deva,* werden die Übeltäter gestürzt; o laß dich von mir erweichen, Gnadenspender! Sei mir gnädig, Herr!“ (257, 7). Brahman wiederholt seinen Befehl; anstatt ihm aber zu gehorchen, unterwirft sich Mṛtyu ungezählte Tausende von Billionen Jahren den härtesten Kasteiungen, was der Text in der aus dem MBh. hinreichend bekannten Weise ausführt. Die Frucht dieser unerhörten Kasteiungen ist, daß der Schöpfer zwar auf seinem Befehl besteht, aber alle Sünde von ihr nimmt und die Tränen, die sie vergossen hat, in die Krankheiten verwandelt, die nun zusammen mit der Liebe (*kāma,* m.) und dem Zorn, welche er der Mṛtyu als Gehilfen beigibt, an ihrer Stelle das Vernichtungswerk ausführen. Denn Liebe und Zorn verblenden den Menschen, dessen Lebenszeit abgelaufen ist. —

Wir sehen: auch in dieser Fassung der Sage füllt sich die Erde mit Geschöpfen, bis sie in den Fluten zu versinken droht, und hier erleichtert der Schöpfer sie wirklich, wie es die Logik der Erzählung erheischt. Das Mittel aber, durch welches er sie erleichtert, ist die Schöpfung des Todes.

Sachlich ist also in unserer Fassung an der alten Sage nichts geändert. Die Grundzüge sind dieselben geblieben: im goldenen Zeitalter gab es keine Krankheiten und sonstigen Übel. Die Geschöpfe starben nicht, vermehrten sich dagegen so, daß die Erde unter ihrer Last zu sinken begann. Dem half der Schöpfer dadurch ab, daß er die ältesten, Yama an ihrer Spitze, in den Himmel aufnahm. Das ist sachlich dasselbe, was die soeben besprochene MBh.-Fassung durch die Schöpfung der Todesgöttin ausdrückt, die sonst meines Wissens in der indischen

[1]) Siehe meine Abhandlung „Das Brahman“ S. 191.

[2]) Das Wort *mṛtyu* wird nur in dieser Erzählung des MBh. als fem. gebraucht.

Literatur nicht mehr vorkommt und auch dem Veda unbekannt ist. Wir können ja die Sektenbildung und die Schöpfung neuer Mythen in Indien bis in die Neuzeit in der Literatur verfolgen; sie hat noch heute nicht aufgehört. Hier haben wir ein Beispiel für einen Versuch, der gerade so, wie die Erklärung Yamas in der ersten der von uns besprochenen MBh.-Sagen als Teilinkarnation Viṣṇus, nicht zum Dogma geworden ist.

Fragt man sich nun, was in der zweiten MBh.-Fassung der Sage den Verfasser veranlaßt haben mag, die Einführung der Menschen in den Himmel unter Yamas Führung durch die Schöpfung der Todesgöttin zu ersetzen, so gibt der Text selbst uns dafür die zuverlässigste Auskunft. 257, 7 begründet die Todesgöttin ihre Weigerung, ihr Amt anzutreten, mit ihrer Furcht vor der Sünde des Mordes und sagt: „In Yamas Heim, o *deva*, werden die Übeltäter gestürzt; o laß dich von mir erweichen“ usw. Zwischen der Zeit des Ṛ̣V., der Yama im Himmel die Seligen regieren läßt, und unserer MBh.-Stelle liegt eine Entwicklung der Religion nach der im Ṛ̣V. erst in Ansätzen vorhandenen moralischen Richtung hin, die zu dem Dogma führte, daß die himmlische Seligkeit nur dem Guten, dem Bösen dagegen Höllenstrafen bestimmt sind. Je nach der Sekte des Gläubigen ist der Aufenthalt der Seligen im Himmel verschieden. Der Fromme lebt im Jenseits jeweilig im Himmel des von ihm verehrten Gottes, also je nachdem im Himmel Brahmans, Viṣṇus oder Śivas. Für Yama als den König der Seligen ist nun kein Raum mehr, und so wird er zum Höllenfürsten; nicht zum Dämonen: jedem Leser des Nalaliedes ist bekannt, daß Yama unter die vier oder acht nächst den drei Obergöttern Brahman, Viṣṇu und Śiva vornehmsten Götter gehört, die *lokapāla* oder Welthüter. Sein Reich ist der Süden, sein Aufenthalt ist die Unterwelt, sein Amt ist es, die Bösen, die infolge ihrer Taten den Höllen verfallen sind, zu richten und zu strafen.

So war denn der Zeit des Mahābhāratas die vedische Sage von dem Yama nicht mehr verständlich, der die Seligen in den Himmel führt und sie dort beherrscht.

Darum zwingt auch hier das Dogma zur Änderung des Ursprünglichen; nur hat der Theolog, der die Sage von der Schöpfung der Todesgöttin erfand, seine Aufgabe geschickter gelöst, als der viṣṇuitische, der sie dem Inkarnationsdogma anpaßte, und der awestische, der sie mit dem Erlösungsdogma seiner Zeit in Einklang zu bringen suchte. Bei ihm klaffen die offensichtlichen Risse nicht, die die Änderungen des Ursprünglichen in der viṣṇuitischen und in der mazdayasnischen Fassung erweisen. Merkwürdig nur, daß die Mythologen sie übersehen haben. Dem ist es zuzuschreiben, wenn auch Ehnis Deutung des Kapitels Vd. II in seinem Buche „Der vedische Mythus des Yama“, Straßburg, Trübner, 1890, S. 165 ff. in der Hauptsache mißlang, und wenn er in seinem zweiten Buche, „Die ursprüngliche Gottheit des vedischen Yama“, Leipzig, Harrassowitz, 1896, S. 143, zu dem Schlusse kommt: „Eine der auffallendsten Verschiedenheiten zwischen dem indischen Yama und dem iranischen Yima besteht eben darin, daß Yama ohne alle Nachkommenschaft erscheint, Yima dagegen als der Ahnherr der drei berühmtesten Königsgeschlechter Iran's gilt.“ Der eben geführte Nachweis, daß eine der Yima-Sage in den Hauptzügen entsprechende Yama-Sage in Indien dereinst vorhanden war, macht Ehnis Annahme hinfällig. Als der Nomade, als der Yama in dieser Sage erscheint, muß er selbstverständlich als Haupt, d. h. Stammvater der Menschheit gelten. Denn daß die Nomaden in einzelnen Familien wanderten, ist selbstverständlich, und die persische Inzestehe, die, wie der Yama-Yamī-Hymnus beweist, auch noch bei den vedischen Stämmen vorkam, ist natürlich ebenso wie die Polygamie ein Überbleibsel aus der Nomadenzeit, in der zahlreiche männliche Nachkommenschaft eine unumgängliche Notwendigkeit war. Nicht umsonst heißt Pūṣán, das göttliche Urbild des Nomaden im Ṛ̣V., der Freier seiner Mutter und der Buhle seiner Schwester (VI, 55, 4. 5).

Die nächsten iranischen Verwandten des Awestavolkes sind nun einmal, ethnisch, sprachlich und zeitlich, die achämenidischen Perser und die vedischen Stämme, die noch in nachzoroastri-

scher Zeit die unmittelbaren Grenznachbarn der Mazdayasnier waren[1]). Der Veda bildet für das Awesta, das Awesta für den Veda sprachlich und sachlich den besten Kommentar, dem gegenüber die beiderseitige spätere Tradition nicht in die Wage fällt.

Überblicken wir nun nochmals die drei besprochenen Fassungen der Yima-Yama-Sage, so können wir mit Sicherheit die Grundzüge feststellen. Yama der erste Mensch ist Nomade. Das erste Zeitalter steht unter seiner Herrschaft und ist ein Zeitalter, dem Krankheiten, Tod, Frost und andere Übel unbekannt sind. Mensch und Vieh gedeiht und vermehrt sich, bis die Erde für die Geschöpfe keinen Raum mehr hat. (Nur im Awesta: dreimalige Ausbreitung der Erde: ätiologische Sage.) Da führt Yama die Geschöpfe nach dem Himmel, wo sie ein Leben der Freude führen. (Diese Form bestätigt durch ṚV. X, 14, 2; die erste MBh.-Fassung hat diesen Zug nicht, die zweite ersetzt ihn aus dogmatischen Gründen durch die Schöpfung der Todesgöttin.)

Die beiden indischen Fassungen schildern die Überfüllung der Erde bis zu dem Punkte, da sie in die Flut sank oder zu sinken drohte. Dieser Zug liegt offenbar auch der awestischen Sage zugrunde, denn in dieser füllt sich die Erde sogar zweimal mit Geschöpfen, und beide Male wird durch Verbreiterung der Erde Raum geschaffen. Der bei solchen motivwiederholenden Sagen übliche Schematismus wie die Logik der Erzählung erfordern natürlich eine letzte Überfüllung; und daß sie dereinst wirklich in der Sage vorhanden war, das beweist ja der Umstand, daß sie noch den Abzug in den Himmel (*Vara*) berichtet. Aber die Angabe der letzten Überfüllung fehlt Vendīdād II, 20ff.; an ihre Stelle treten zwei Versammlungen, eine der Götter und eine der Menschen, und Ahura Mazdāh verkündet zur Strafe für die auf einmal sündige Menschheit den künftigen Eintritt des Winters. Daß

[1]) Indog. Forschungen XLI, 200. — Die Zeit Zoroasters, Leipzig, Haessel 1924, S. 58 und 62.

hier eine unendlich täppische Hand den ursprünglichen Zusammenhang zerrissen hat, ist selbstverständlich. Die Änderung des Ursprünglichen ist vorgenommen, um die der mazdayasnischen Dogmatik widersprechende Angabe zu ersetzen, daß Yima, um der vierten und endgültigen Überfüllung abzuhelfen, die Menschen und Tiere in den Himmel führte; s. oben, S. 16.

In der ersten Fassung aus dem MBh. ist an die Stelle der Erleichterung der Erde durch den Abzug Yamas und seines Gefolges in den Himmel, die nach der Logik der erhaltenen Erzählung und dem Wortlaute ihres Eingangs die Quelle berichtet haben muß, die auf Viṣṇu übertragene spätvedische Sage von der Hebung der in den Fluten verborgenen Erde getreten.

Die awestische Fassung überträgt den ätiologischen Zug von der Ausbreitung der Erde, und zwar in einer Form, die stark an diejenige anklingt, welche sich in der vedischen Sage von der Hebung der Erde findet (s. oben S. 23 ff.), auf die Begründung des Varas.

Das Wort *vara* entspricht lautlich und sachlich dem vedischen *valá* und bedeutet das Himmelsgewölbe, das als Mauer einer lichterfüllten Burg gedacht wird. Als Bewohner dieser Burg erscheinen in der Yama-Sage Yama und die Seligen mit ihrem Vieh, an anderen Stellen Sraoša, Indra oder Varuṇa. In der vedischen Vala-Sage beherbergt sie die als Kühe gedachten Sterne, die der Himmelsgott aus ihr befreit und über den Himmel verstreut.

Das Tor dieser Burg, aus dem das Himmelslicht auf die Menschenwelt herabscheint, ist die Sonne. Die tausend Tore, welche sich an Varuṇas Burg befinden, sind die Sterne.

Da die in der Awestafassung erwähnten Winter mit den Schneeschmelzen offenbar den ursprünglichen Zug vom Versinken der Erde im Meere infolge der Überfüllung ersetzt haben, und durch die Winter weder Vieh noch Menschen zugrunde gehen, so ist ein Zusammenhang der awestischen Yima-Sage mit der semitischen, griechischen und indischen Flutsage vollkommen ausgeschlossen.

Die Stelle, welche in unserem Texte, Vendīdād II, angeblich von der Sintflut handelt, steht in §§ 22 ff. Die bisherige Interpretation hat in § 22 falsch interpungiert und in § 23 falsch konstruiert. Ich gebe darum zunächst den Text mit meiner Interpunktion. Ahura Mazdāh sagt zu Yima:

(22) *„avi ahūm astvaṇtəm aγəm zimō jaŋhəṇtu“ — yahmat̰ haca staxrō mrūrō zyå. „avi ahūm astvaṇtəm aγəm zimō jaŋhəṇtu“ — yahmat̰ haca paurvō snaoδō. „vafra snaēžāt̰ barəzištaēibyō gairibyō, bąṣ̌nubyō Arədvyå.*

(23) *ϑrižat̰ca iδa, Yima, gəuš apajasat̰, yat̰ca aŋhat̰ ϑwyąstəmaēṣ̌u asaŋhąm, yat̰ca aŋhat̰ barəšnuš paiti gairinąm, yat̰ca jąfnušva raonąm, paxrumaēṣ̌u nmānaēṣ̌u.*

(24) *parō zimō aētaŋhå*
daŋ́hōuš aŋhat̰ bərətō vāstrəm;
təm āfš paurva vazaiδyāi
pasca vītaxti vafrahe.
abdaca iδa, Yima, aŋuhe astvaite sadayāt̰, yat̰ iδa pasə̄uš anumayehe paδəm vaēnāite.

(25) *āat̰ təm varəm kərənava“* usw.:

„Über die knochenbegabte böse Schöpfung[1]) sollen Winter kommen“ — daher der strenge, grausame Winter; „über die knochenbegabte böse Schöpfung sollen Winter kommen“ — daher der viele Schnee[2]). „Schneemassen wird es schneien auf die höchsten Berge, in die Tiefen (d. h. Täler) der Arədvī[3]).

[1]) *ahūm*, eigentlich „das Leben“, dann „die Gesamtheit der lebenden Geschöpfe“.

[2]) Diese Zwischenbemerkungen des Erzählers entsprechen ähnlichen Zwischenbemerkungen in den Sagen der Brāhmaṇas. Ich hoffe, bald zu zeigen, daß die vedische Prosa bereits in Iran ausgebildet worden ist. Auch Geldner, KZ. XXV, 187 faßt das nur hier selbständig vorkommende *snaoδa* als „Schnee“; Bartholomae übersetzt es Sp. 1626 mit „Gewölk“. Angesichts der noch ungedeuteten Komposita mit *snaoδa* und der unsicheren Bedeutung von *snaoδaṇt* ist die Bedeutung von *snaoδa* ganz unsicher. Den Streichungen Geldners a. a. O. vermag ich mich nicht anzuschließen; durch die berichtigte Interpunktion glaube ich den Text verständlich gemacht zu haben.

[3]) Nimmt man die Ablative ernst, so muß man übersetzen: „von den höchsten Bergen, von den Höhen der Arədvī herab“. Dabei wäre Arədvī als Himmelsfluß zu denken. Sie ergießt sich

(24) Und von drei Orten hier[1]), Yima, wird das Rindvieh wegziehen — dasjenige, welches sich an den furchtbarsten (gefährlichsten) der Orte, und dasjenige, welches sich auf den Höhen der Berge (d. i. auf den Almen), und dasjenige, welches sich in den Tälern der Flüsse befindet — in gemauerte (?) Gebäude[2]).

(25) Vor diesem Winter wird das Land Weide tragen. Auf diese wird reichlich Wasser fließen nach der Schmelze des Schnees. Ungangbares[3]) wird hier, Yima, der knochenbegabten Schöpfung erscheinen, wo (jetzt) hier des blökenden Viehs (= der Schafe) Fußspur zu sehen ist.

(26) Darum baue den Vara“ usw.

ja in den Vourukaṣ̌a, von dem wir unten, S. 54 ff., sehen werden, daß er der alte Himmelsozean ist. Es fragt sich nur, ob der Verfasser an unserer Stelle wirklich alten Text überliefert oder eigenen, und ob er im letzteren Falle von der ursprünglichen Bedeutung des Vourukaṣ̌a noch etwas weiß. Für die im Texte gegebene Übersetzung spricht das Fehlen von *haca*.

[1]) *ϑrižat̰* ist unsicher. Nach dem Inhalt unserer Stelle hat die Deutung, die die Pählävi-Übersetzung dem Worte gibt, das meiste für sich. Ich folge ihr darum, wenn auch zweifelnd. Die von Bartholomae angesetzte Bedeutung „ein Drittel“ wie seine Übersetzung von *apajasat̰* („mit dem Leben davonkommen“) hängt natürlich mit seiner Deutung der ganzen Stelle zusammen, die mir aber unhaltbar zu sein scheint, da sie offenbar Widersinn ergibt. Wie soll denn ein Drittel des Viehs, das sich „an den furchtbarsten der Stätten“ befindet, mit dem Leben davonkommen, wenn noch der schreckliche Winter hinzutritt? Und wie vollens, wenn unter diesen Stätten mit Wörterbuch, Spalte 799, „die ebenen Sand- und Salzwüsten“ zu verstehen wären? Seit wann aber weidet man denn das Vieh in Sand- und Salzwüsten? Ich denke an Weideplätze, die dem Raubzeug, namentlich den so gefürchteten und so oft erwähnten Wölfen zugänglich sind. Ferner: wie soll denn durch den Winter das Vieh in den Ställen umkommen? Es ist natürlich *paxrumaēṣ̌u nmānaēṣ̌u* als Wohinkasus mit *apajasat̰* zu verbinden.

[2]) Vor der Erschaffung des Winters weidete das Vieh also das ganze Jahr hindurch im Freien, wie sich ja auch aus dem Anfang der Erzählung ergibt; nach seiner Erschaffung verbringt es den Winter in den Ställen.

[3]) *abda* ist von Bartholomae Sp. 96 ohne Zweifel richtig übersetzt mit „wo man nicht hintreten, nicht festen Fuß fassen kann“. Ich sehe aber nicht mit ihm in dem Worte ein zu *daŋ́hu* gehöriges Femininum, sondern ein subst. neutr. pl. — Zur Bildung des Wortes vgl. *pibdamānā*, ŚBr. I, 8, 1, 7.

Man sieht also: es wird hier lediglich das künftige Erscheinen der Winter im allgemeinen verkündet. Dann werden die Herden von den Weideplätzen in die Ställe getrieben, und auf ersteren bilden sich nach der Schneeschmelze Lachen und Morast.

Als Kommentar zu der vorhergehenden Schilderung des iranischen Winters mit der auf ihn folgenden Schneeschmelze kann Vendīdād VIII dienen. Dort ist davon die Rede, daß es der Winter monatelang nicht gestattet, die Leichen aus den Leichenkammern fortzuschaffen. § 10 heißt es: „Wenn dann (im Frühling) die Vögel wieder auszufliegen und die Pflanzen wieder zu wachsen beginnen, und die Lachen sich verlaufen und der Wind die Erde austrocknet, dann sollen die Mazdayasnier" die Toten aus den Leichenkammern holen und sie dem Hunde- und Vogelfraß aussetzen.

Hier steht *nyå̧nco* „Lachen" für das, was in der Yima-Sage allgemeiner mit *abda* „ungangbare Stellen" bezeichnet wird.

Es gehört viel Phantasie dazu, aus dem regelmäßig im Frühling auf den Weiden infolge der Schneeschmelzen entstehenden Morast eine Sintflut zu machen. Von einer solchen kann, wie wir gesehen haben, hier gar keine Rede sein, und wie sie selbst, so fehlt in der Yima-Sage jede Andeutung auch nur eines einzigen umkommenden Geschöpfes, es fehlt das rettende Schiff, es fehlt das Verlaufen der Flut und das Anlegen des Schiffes an einem hohen Gebirge und schließlich die Wiederherstellung der Menschheit nach der Flut (vgl. alle diese Züge in der Ḫasis-adra-, der Noah-, der Deukalion- und der Manusage). So gleicht denn die Sintflut in der Yima-Sage aufs Haar dem berühmten Messer ohne Heft, dem die Klinge fehlt[1]).

Wie konnte überhaupt die Meinung entstehen,

[1]) Die Sache ändert sich nicht im mindesten, wenn man an Bartholomaes Deutung von *ϑrižaṯ* als „ein Drittel" festhält. Denn auch dann würde nur ein Teil des Viehs, nicht alles, und kein einziger Mensch umkommen, und zwar durch den Winter, nicht durch die Schneeschmelze.

daß Vd. II eine Flutsage enthalte? Da der Fall für die herrschende Methode wissenschaftlicher Forschung typisch ist, so lohnt es sich, auch diese Frage noch zu beantworten.

Im Jahre 1871 veröffentlichte Kohut in der ZDMG., XXV, 59 ff. eine Abhandlung: „Die talmudisch-midraschische Adamssage in ihrer Rückbeziehung auf die persische Yima- und Meshiasage", deren erstes Kapitel, S. 61, die Überschrift trägt: „Die Yima-Sage des Zendavesta mit ihrer Quellennachweisung aus der Genesis." Ohne irgendwie näher auf den Inhalt einzugehen, stellt er auf den Seiten 61—65 einige nicht immer richtig verstandene Ausdrücke und Sätze des 2. Kapitels des Vd. mit solchen aus der Genesis zusammen, die ähnlich lauten. Auf S. 63 heißt es: „Von § 46 an und weiter streift der Verfasser des II. Fargard an den geschichtlichen [so!] Bericht von Noa. Die Parsen späterer Periode deuten die §§ 47—61 auf die Prophezeiung des zur Zeit der letzten Dinge eintretenden Regens Malkoschân . . . Richtiger [so!] jedoch bezieht sich diese Stelle auf die Sindfluth (vgl. Gen. 6, 13 fg.)[1]). Namentlich läßt der § 59 nicht gut einen andern Sinn zu, als diesen: „abdaca idha yima aṅuhê açtvaitê çadayâṭ" heißt nach Spiegels richtiger Version: „Wolken, o Yima, möchten zu dem mit Körper begabten Ort (nämlich der Menschen) herzukommen", was eben nur auf die früher verkündete Wasserflut gut paßt." Daß Spiegels Übersetzung ganz falsch ist, braucht heute niemand mehr gesagt zu werden. Auf Grund dieser Stelle und der erwähnten Zusammenstellung öfters noch dazu mißverstandener Ausdrücke, die samt und sonders absolut nichts beweisen, kommt Kohut auf S. 65 zu dem Schlusse: „Überblickt man diese zwischen dem II. Farg. und der Genesis gezogenen Parallelen mit unbefangenem Auge, so wird man sich, trotz mancher Diskrepanzen [richtig wäre: „trotzdem von der Flutsage auch nicht die Spur in dem Kapitel des Vd. zu finden ist"], der Annahme, daß die zitierten Zend-

[1]) Man sieht, zu welchen Schlüssen man kommt, wenn man sich der heimischen Tradition bedient. Vgl. oben S. 21, Fußnote 2.

stellen aus denen der Genesis entlehnt sind, nicht mehr verschließen können."

Unter dem Einfluß der Abhandlung Kohuts, die er 1881, KZ. XXV, S. 181 zitiert, findet Geldner nun „noch weitere schlagende Übereinstimmungen zwischen beiden Sagen" und sagt: „Wie dem auch sei, das eine glaube ich durch meine Übersetzung klargelegt zu haben, daß der zweite Abschnitt des Kapitels wirklich die alteranische Version der Flutsage — und zwar kombiniert mit der Jimasage — enthält." So kommt es beispielsweise, daß er *abda*, was Spiegel und mit ihm Kohut falsch mit „Wolken" übersetzte, mit „See" wiedergibt, während es ohne jeden Zweifel „ungangbar" heißt.

Man darf stark bezweifeln, ob Geldner heute noch an seiner Annahme der Abhängigkeit des Awestakapitels von der Genesis festhält; aber seine damalige Übersetzung hat auf andere eingewirkt, und so schreibt 1893 im Festgruß an Rudolf von Roth, Stuttgart 1893, S. 213 Bruno Lindner einen Artikel „Die iranische Flutsage", welcher mit den Worten beginnt: „Daß wir in Vend. II die echtiranische Fassung der Flutsage haben, dürfte jetzt wohl ziemlich allgemein zugestanden werden. R. Andree freilich wußte davon im Jahre 1891 noch nichts, aber seine einzige Quelle scheint auch ein Aufsatz von Spiegel aus dem Jahre 1868 zu sein; das was er statt dessen gibt, hat mit der Flutsage wenig oder gar nichts zu tun. Durch die Geldnersche Übersetzung (KZ. XXV) sind auch die einzelnen Übereinstimmungen mit den Überlieferungen der übrigen Völker erst völlig klargestellt worden[1])."

Wir haben hier ein Musterbeispiel dafür, wie die „wissenschaftlich allgemein anerkannten Tatsachen" entstehen. Von Autorität zu Autorität pflanzt sich der Irrtum in verstärktem Maße fort; der herrschende Autoritätsglaube trübt den Blick und hindert das eigene Urteil, und das Ergebnis sind „Tatsachen", die niemand mehr bezweifelt.

---

[1]) Ich gestehe, nicht zu wissen, auf welche Stellen bei Geldner sich das bezieht. Ist die Übersetzung von *abda* mit „See" gemeint?

II. Das Himmelsgewölbe samt seinen Öffnungen dreht sich.

Im vorigen Abschnitt haben wir gesehen, daß das Himmelsgewölbe als Mauer eines Palastes aufgefaßt wurde, dessen Tore die Sonne oder die Sterne sind. Die Tatsache liegt vor uns, daß es geschah, so schwer es uns modernen Menschen einleuchten will, daß eine solche Auffassung angesichts der Bewegung der Himmelskörper Glauben finden konnte. Wir müssen aber bedenken, daß die primitiven Kulturmenschen noch keine Ahnung von Naturgesetzen und Naturwissenschaften hatten, und daß deswegen für sie die ganze Natur ein so großes Wunder war, daß sie ihnen allenthalben unerklärliche Rätsel bot, die zu deuten sie sich in der verschiedensten Weise fortwährend mühten, zufrieden, wenn sie eine annähernde Lösung fanden. Daß die Rechnung glatt aufging, forderte man damals offenbar nicht unbedingt. Aber die im ṚV. wuchernde Mythenbildung mit ihren immer neuen Deutungen der Natur und ihrer Vorgänge zeigt, daß der Menschengeist unablässig an der Lösung der ihn umgebenden Rätsel arbeitete und daß man von Dogmen noch weit entfernt war. Die Wanderungen der vedischen Stämme, die zur Zeit des uns überlieferten Ṛgvedas noch nicht abgeschlossen waren, ließen die Bildung einer Kirche und den notwendig damit verbundenen Ausbau von Dogmen nicht zu. Anders liegen die Dinge bei dem seßhaften Awestavolk.

So finden wir denn im ṚV. neben ganz anderen Anschauungen auch die, daß das steinerne Himmelsgewölbe sich drehe. Natürlich hat diese Anschauung die andere zur notwendigen Voraussetzung, daß die Himmelskörper Öffnungen in jenem seien. ṚV. V, 56, 4 heißt es:

ní yé riṇánty ójasā vṛ́thā gā̆vo ná durdhúraḥ,
áśmānaṃ cit svaryàṃ párvataṃ girím̥ prá cyāvayanti
yā̆mabhiḥ:

„Die mit Macht nach Belieben (= unbändig) herabrennen wie Stiere, welche ein schlechtes Joch haben (und darum,

von Schmerzen gequält, in ihrer Wut schwer zu zügeln sind), sie bewegen durch ihre Gänge (= durch ihr fortwährendes Laufen) den himmlischen Stein, den Felsen, den Berg."

Dies wird ausgesagt von den *devá* des Gewittersturmes, den Marút. Den Übersetzern war die Tatsache noch unbekannt, daß die Himmelskörper als Öffnungen im Himmelsgewölbe betrachtet wurden, und so mußten ihre Übersetzungen notwendig mißlingen. Graßmann übersetzt: „Die niederstürmen mit Gewalt, wie ungezähmte Stiere wild; des Himmels Felsen auch und den gewalt'gen Berg erschüttern sie durch ihren Gang"; Ludwig: „Die gewaltig niederwerfen, leicht, wie schwer an die Stange zu gewöhnende Rinder, sogar den himmlischen Keil, den Fels, den Berg auf ihren Zügen stürzen sie." Geldner deutet im Glossar *áśman* als „Schleuderstein" oder „Schleifstein". Aber *prá cyāvayanti* an sich schon verbietet diese Deutung. *áśman, párvata, girí* sind Synonyma und bedeuten, wie der Zusatz *svaryà* beweist, das steinerne Himmelsgewölbe, das sie ja auch ohne diesen Zusatz oft bezeichnen[1]). Die Marút werden mit ungebärdigen Zugstieren verglichen, welche das Himmelsgewölbe der beobachteten Bewegung der Gestirne entsprechend von Osten nach Westen ziehen.

Hat aber *svaryàm áśmānam* hier die Bedeutung „steinernes Himmelsgewölbe", so muß derselbe Ausdruck an der zweiten Stelle, an der er gebraucht wird, V, 30, 8, die gleiche Bedeutung haben. V, 30, 7 und 8 sind eine *crux interpretum*, was aber nicht an den Interpreten, sondern offenbar an dem Dichter liegt. Geldner hat VSt. III, 162 und 165 mit Hilfe von Taitt. Br. I, 7, 1, 6 diese Strophen zu deuten und zu übersetzen versucht, und Hillebrandt, Lieder des Ṛgveda S. 48 stimmt ihm im wesentlichen bei. Aber die Konstruktion, die Geldners Interpretation voraussetzt, ist so gequält, daß ich mich nicht entschließen kann, seine Deutung für richtig zu halten. Der Dichter von V, 30

[1]) H. Reichelt, Idg. Forsch. 32, S. 29 übersetzt: „sie rütteln den rauschenden (oder: glänzenden?) Himmel, den jenseitigen Berg, durch ihre Anstürme"; aber *pracyu* caus. kann niemals „rütteln" bedeuten.

war ein Stümper, wie doch schon allein sein Pāda 8b beweist, eine Nachahmung von VI, 20, 6b, wenn nicht beide Stellen etwa eine dritte Quelle nachahmen; s. Bloomfield, Rig-Veda Repetitions I, S. 252. Nach Bloomfields Nachweis hat der Dichter ja noch weiter fremde Muster nachgeahmt: V, 30, 11c = V, 29, 3d; V. 30, 13d = VI, 24, 9d. — V. 30, 8c kann nur die Nachahmung von V, 56, 4c sein, nicht umgekehrt.

V, 56, 4 ist klar; denn alle Bewegungen lebloser Dinge werden nach vedischer Anschauung durch den Wind verursacht; sogar die Seele wird nach Praśna-Up. IV, 4 durch den kosmischen *udāna* emporgetragen[1]). So wird denn auch in V, 30, 8d *marúdbhyaḥ* nicht Dativ, sondern Ablativ im Sinne eines Instrumentals sein (vgl. Speyer, Ved. und Sanskrit-Syntax § 54f.), und man wird übersetzen müssen: „Den himmlischen Stein (= das steinerne Himmelsgewölbe), den sich drehenden, hast du durch die Marút vorwärts bewegt durch die beiden Welthälften hindurch wie auf einem Rade." Man sieht, auch das Bild von den den Wagen ziehenden Stieren ist nachgeahmt, aber eben in stümperhafter Weise (*cakríyā*, Singular!).

Man wird also aus dieser Strophe nicht einen sonst unbekannten Mythus erschließen dürfen, der dem Dadhyac-Mythus analog wäre, wie Hillebrandt dies „Lieder des Ṛgveda", S. 48, Fußnote 8 tut. Hat Geldner mit der Annahme eines Zusammenhanges zwischen unserer Strophe und der Version des Taitt. Br. recht, was nicht unwahrscheinlich ist, so kann die Brāhmaṇa-Version nur aus dem Texte des ṚV. herausgesponnen sein, den der Verfasser des Brāhmaṇas nicht richtig verstand. Man beachte, daß von einem Nachrollen des Hauptes im ṚV. ja gar keine Rede ist, daß dieser Zug aber sein Gegenstück im Rāhu-Mythus hat, und daß in der Brāhmaṇa-Fassung die Beschuldigung *mitradhrug íti* nach, nicht vor dem Morde ausgesprochen wird. Das sieht doch ganz so aus, als hätte der Brāhmaṇa-Verfasser seine Version nach der ṚV.-Fassung gefertigt, die er deutete, so gut er's eben verstand,

[1]) Vgl. auch Bṛhadār.-Up. V, 3, 2. Īśā-Up. 4.

indem er an einzelne Worte anknüpfte, ohne den Sinn des Ganzen zu erfassen.

Drei Zeugen sind unwidersprechlich, und der dritte Zeuge, der Dichter von ṚV. VII, 86, 1, ist ganz unverdächtig, da er für „Himmelsgewölbe“ den eindeutigen Ausdruck *nā́ka* verwendet. Hier wird die Drehung des Himmelsgewölbes einem anderen Himmelsgotte zugeschrieben, nämlich Varuṇa, von dem es heißt: *prá nā́kam ṛṣvā́ṃ nunude bṛhántam:* „er stößt beständig das hohe, gewaltige Himmelsgewölbe vorwärts“, d. h. natürlich von Osten nach Westen. Von einem „Hochemportreiben“ (Graßmann, Übersetzung) kann natürlich keine Rede sein, sondern nur von der scheinbaren Bewegung des Sternhimmels, wie Geldner (LXX Lieder, S. 6f., Rel. Leseb., S. 119) richtig gesehen hat. An der zweiten angeführten Stelle ist er also von seiner abweichenden Deutung, VSt. III, S. 4, mit Recht zu seiner früheren Auffassung zurückgekehrt.

III. Weitere Belege für die Auffassung der Gestirne als Himmelstore oder als Öffnungen im Himmelsgewölbe.

Im vorstehenden haben wir gesehen, daß die Sonne an folgenden Stellen als Himmelstor betrachtet wird: Vd. II, 30. 38 (s. S. 13f., 17 und 35); ṚV. VIII, 63, 1 (s. oben S. 18). Eine vollständige Sammlung weiterer Belege für die Anschauung, daß die Sonne und die anderen Himmelskörper Tore oder Öffnungen im Steinhimmel seien, vermag ich nicht vorzulegen; immerhin werden schon die Stellen, die ich im folgenden vorzulegen gedenke, zeigen, daß uns dieser Glaube angesichts der vielen verschiedenen Personifikationen, die zumal die Sonne erfahren hat, in der vedischen und in der indischen Literatur häufiger begegnet, als man erwarten sollte.

1. Die Sonne.

Noch in einer Interpolation in einem so späten Texte, wie es der *textus simplicior* des Jaina-Pañcatantras ist, ed. Kielhorn I, 420, heißt es:

gavārthe brāhmaṇārthe ca prāṇatyāgaṃ karoti yaḥ,
sūryasya maṇḍalaṃ bhittvā sa yāti paramāṃ gatim:

„Wer sein Leben dahingibt zum Frommen der Kühe und der Brahmanen, der sprengt die Sonnenscheibe und gelangt so zum höchsten Gange (= zur ewigen Seligkeit).“

Die Erzählung, in welcher sich diese Strophe befindet, fehlt in den besten Handschriften beider Rezensionen (H und h).

Dr. Charlotte Krause macht mich darauf aufmerksam, daß sich im Nāsiketopākhyāna XIII, 26 (bei Belloni-Filippi, Il „Nāsiketopākhyānam“, Firenze 1905, S. 117) folgende Strophe findet:

ye mṛtāś ca mahātmāno dhārātīrthe mahaujasaḥ,
te yānti bhittvā sūryasya maṇḍalaṃ paramaṃ padam:

„Die Edlen (oder: Großgesinnten), die Mächtigen, welche am Dhārātīrtha gestorben sind, die sprengen die Sonnenscheibe und gelangen an die höchste Stätte.“

Denselben Ausdruck gebraucht die Brahmavidyā-Upaniṣad 11. 12 und die Yogaśikhā-Up. 6; und die Maitrī-Up. VI, 30 sagt (S. 163):

anantā raśmayas tasya dīpavad yaḥ sthito hṛdi:
sitāsitāḥ kadrunīlāḥ kapilā mṛdulohitāḥ.
ūrdhvam ekaḥ sthitas teṣāṃ yo bhittvā sūryamaṇḍalam
brahmalokam atikramya tena yānti parāṃ gatim:

„Unendlich sind seine Strahlen, der wie eine Fackel im Herzen steht: weiße und schwarze, rotbraune und dunkelblaue, bräunliche und blaßrote. Auf dem einzigen von ihnen, der senkrecht steht, gehen sie, die Sonnenscheibe sprengend und die Welt des Brahmans durchschreitend, den höchsten Gang (d. h. in Viṣṇus Himmel).“ In der vorhergehenden Prosa steht *sauraṃ dvāraṃ bhittvā,* was dasselbe bedeutet.

Nach Muṇḍaka-Up. I, 2, 5f. bilden die Sonnenstrahlen den Weg nach dem Brahmaloka; aber dieser Brahmaloka ist erst die Vorstation zur Erlösung. Aus ihm gelangt man durch das Tor, welches die Sonne

bildet (*sūryadvāreṇa*) zu dem Puruṣa oder der Weltseele: Muṇḍ.-Up. I, 2, 11.

In der Chāndogya-Up. VIII, 6, 2 wird ausgeführt, daß die Sonne eine Durchgangsstelle bildet, indem wie eine Landstraße nach zwei Dörfern, so die Sonnenstrahlen auf der einen Seite nach den Herzäderchen, auf der anderen in die Welt des Brahmans führen, und in § 5 heißt es: „Wenn man dann zu gegebener Zeit diesen Leib verläßt, so schreitet man auf eben diesen Strahlen empor. Man kann dabei etwa „om" sagen und steigt dann empor. In der Zeit, in der man seine Gedanken auf die Sonne zu richten vermag, gelangt man zur Sonne: denn diese ist das Tor der Welt, ein Eingangstor für die Wissenden, ein Ausschlußtor für die Unwissenden" (*tāvad ādityaṃ gacchati. etad vai lokadvāraṃ, viduṣāṃ prapadanaṃ, nirodho 'viduṣām*).

In der Bṛhadāraṇyaka-Up. V, 10, 1 = Śatapatha-Brāhmaṇa XIV, 8, 12 wird der Weg der Seele folgendermaßen geschildert: „Wenn der *puruṣa* (= „Mensch" oder „Seele") aus dieser Welt abscheidet, so geht er in den Wind (= in die Luft) ein. Dieser öffnet sich für ihn dort so weit, wie die Öffnung (Nabe) eines Rades: durch diese (Öffnung) schreitet er in die Höhe. Er gelangt zur Sonne. Diese öffnet sich für ihn dort so weit, wie die Öffnung eines *Ālambara*: durch diese (Öffnung) schreitet er in die Höhe. Er gelangt zum Monde. Dieser öffnet sich für ihn dort so weit, wie die Öffnung eines *Dundubhi*. Durch diese (Öffnung) schreitet er in die Höhe. Er gelangt in die Welt, in der es keinen Kummer, keinen Frost (oder: Winter) gibt. In dieser wohnt er ewige Jahre."

Dundubhi und *ālambara*, wofür das ŚBr. *āḍambara* liest, sind zwei verschiedene Arten von Trommeln[1]). Unter deren Öffnungen sind natürlich die kreisrunden, mit dem

[1]) Die beiden Texte haben *yathâlambarasya* und *yathâḍambarasya*. Beide Kommentatoren (Śaṅkara wie Dvivedagaṅga) trennen fälschlich *yathā lambarasya* und *yathā ḍambarasya* und erklären das Wort beide mit *vāditraviśeṣa* „eine Art Musikinstrument". Daß das Wort aber *ālambara* resp. *āḍambara* heißt, ergibt sich aus Rāmāyaṇa V, 10, 45 (Bombayer Ausgabe).

Trommelfell bedeckten oder die dem Trommelfell gegenüberliegenden Öffnungen zu verstehen, falls es sich um Instrumente mit nur einem Trommelfell handeln sollte. Wenn das Sichöffnen in unserer Stelle auch auf den Wind übertragen wird, so liegt hier keine Naturanschauung vor, sondern einfache Schematisierung.

Im Ṛgveda ist selbstverständlich die Sonne das Tor (*dvā́rā, dvā́rau diváḥ* als Einlaßtor, als Ausschlußtor dagegen *dvā́rā támaso, támaso dvā́rā*), welches von der Morgenröte oder vom Opferfeuer (*agní, váhni*) geöffnet wird: I, 128, 6; VIII, 39, 6; I, 48, 15; III, 5, 1; IV, 51, 2. In allen diesen Fällen ist *dvā́rā(u)* natürlich nicht mit dem deutschen Plural, sondern mit dem Singular wiederzugeben, da *dvār* eigentlich „Türflügel" bedeutet, im ṚV. aber im Singular nicht vorkommt.

In IX, 113, 8 betet der Dichter: „Wo (Yama), der Sohn Vivasvants, König ist, wo sich der Verschluß des Lichthimmels (*avaródhanaṃ diváḥ*), wo sich jene jugendlichen Wässer befinden, dort mache mich unsterblich!" Der „Verschluß des Lichthimmels" ist natürlich die Sonne.

Wenn es schließlich im Ṛgveda V, 42, 9 in einem Gebet an den *bráhmaṇas páti* heißt:

> *ápavratān prasavé vāvṛdhānā́n*
> *brahmadvíṣaḥ sū́ryād yāvayasva:*

> „Diejenigen, welche dem *vratá* (= vedische Religion mit ihrem Opferkult) abgeneigt, in ihren Unternehmungen zu Wohlstand gekommen sind, die Hasser des Brahmans, halte von der Sonne zurück!",

so kann dies nur bedeuten: „verschließe diesen reichen Gegnern deiner und unserer Religion, wenn sie schon in dieser Welt zu Reichtum gekommen sind, wenigstens den Weg in jene Welt!" Auch hier also ist die Sonne das Himmelstor.

2. Der Mond.

In der Kauṣītaki-Up. I, 2 heißt es: *etad vai svargasya lokasya dvāraṃ, yac candramāḥ:* „Denn das ist das Tor des Himmelreichs, was der Mond ist." Unmittelbar darauf

fährt der Text fort: *taṃ yaḥ pratyāha, tam atisrjate; atha yo na pratyāha, tam iha vṛṣṭir bhūtvā varṣati:* „Wer ihm zu antworten vermag, den läßt er durch; wer ihm dagegen nicht zu antworten vermag, den läßt er in dem Regen niederregnen, in den er (der Mond) sich verwandelt hat." In demselben Paragraphen folgt dann das Gespräch mit dem Monde, offenbar zum Auswendiglernen und zur Verwendung, wenn der Fall eintritt.

Man sieht an diesem Beispiel, mit welcher Leichtigkeit der Inder verschiedene Vorstellungen in seinem Hirn zu vereinigen weiß. Der Mond ist das Himmelstor, wird aber gleichzeitig persönlich (wohl aber nicht anthropomorph) gedacht, etwa wie im Ṛgveda Vala „das Himmelsgewölbe", Dyu „der Himmel", Pṛthvī „die Erde", wie in den Āprī-Liedern gelegentlich das Barhis oder der Wagen, der die *devá* fährt, und im Veda wie im späteren Indischen die Flüsse. Dabei ist dem Verfasser nicht mehr klar, wie der Regen ursprünglich mit dem Monde zusammenhängt; er läßt den Mond sich darum selbst in Regen verwandeln, während die ursprüngliche Auffassung natürlich die ist, daß der Regen aus dem Himmelsozean durch die Öffnung abfließt, welche der Mond bildet.

Diese Anschauung hat uns ziemlich deutlich das Aitareya-Br. VIII, 28, 14 bewahrt: *candramaso vai vṛṣṭir jāyate:* „aus dem Monde entsteht der Regen", und VIII, 28, 7: *vṛṣṭir vai vṛṣṭvā candramasam anupraviśati:* „Wenn es abgeregnet hat, so geht der Regen in den Mond ein." Der Himmelsozean nimmt also die verdunstenden Regenwässer wieder in sich auf, was dadurch geschieht, daß sie durch den Mond wieder in ihn emporsteigen, indem der Wind (der *udāna*) sie emporträgt (Īśā-Up. 4). Aus dem Monde kommt der Regen auch nach der Muṇḍ.-Up. II, 1, 5.

Aus diesem Glauben erklären sich die Beziehungen des Mondes zu den Gewässern und insonderheit zum Regen, die aus dem Ṛ.V. so bekannt sind: vgl. Hillebrandt, Ved. Mythol. I, 355ff., insbesondere 360ff. Daß der Mond

dabei meist personifiziert erscheint, ändert natürlich nichts an der Grundanschauung.

So erklärt sich denn auch leicht die Anschauung, nach der der Seelenweg vom Monde aus in die Welt des Feuers *(agni)* führt (Kauṣ-Up. I, 3); denn nach Śvetāśv.-Up. *„sa evâgniḥ salile saṃniviṣṭaḥ"* befindet sich das Feuer im Wasser (des Himmelsozeans), während umgedreht nach Īśā-Up. 4 der Wind die Gewässer in das Himmelsfeuer bringt.

3. Die Sterne.

Wenn in der oben S. 11 und S. 35 angeführten Stelle Ṛ.V. VII, 88, 5 Varuṇas Palast „tausendtorig" genannt wird, so kann dies nur durch die Annahme erklärt werden, daß man die Sterne als Tore des Himmelsgewölbes betrachtete.

Daraus erklärt es sich, weshalb Varuṇa wie der Mond im Ṛ.V. als Regengott erscheint (vgl. Hillebrandt, Ved. Mythol. III, 47; Macdonell, Ved. Mythol., S. 25); und wenn er in dieser Beziehung mit dem Sonnengott Mitra verbunden wird (Macdonell a. a. O.), so liegt eben hinter der Personifikation die ältere Anschauung, nach der auch die Sonne eine Öffnung im Himmelsgewölbe ist.

Daß im Ṛ.V. *bṛ́has páti* noch nicht Eigenname ist, sondern als Appellativum „den Herrn des Feuerhimmels" bedeutet, ergibt sich klar aus Ṛ.V. X, 98, 1:

> *bṛ́has pate, práti me devátām ihi,*
> *Mitró vā yád Váruṇo vā́si Pūṣā́;*
> *Ādityaír vā yád Vásubhir Marútvānt,*
> *sá Parjányaṃ Śántanave vṛṣāya!*

„Herr des Feuerhimmels, gehe meine (= die von mir verehrte) Devaschaft an, ob du nun Mitra, Varuṇa oder Pūṣan bist, ob mit den Āditya oder den Vasu, (ob) von den Marut (als Gefolge) umgeben, als solcher (= in deiner Eigenschaft als Herr des Feuerhimmels) veranlasse den Parjanya, für Śantanu zu regnen!"

Da der Himmelsozean sich über dem Himmelsgewölbe

befindet und mit dem Feuerhimmel verbunden ist[1]), so verfügt der Beherrscher des Lichthimmels auch über den Himmelsozean und ist darum notwendigerweise zugleich Regengott.

Aus dem Umstande, daß *bṛ́has páti* im ṚV. noch nicht Eigenname ist, erklärt sich natürlich auch seine Identifikation mit Indra in dem Liede II, 30, 4. Erst als das *bráhman* durch die Priesterkaste ausschließlich für diese beansprucht wurde, wurde der *bṛ́has páti* zu Bṛhaspati, dem Kastengotte der Brahmanen und Priester der Deva, und als Gegenstück zu ihm wurde Uśánas zum Priester der Asura gemacht. Nur im Banne der indischen Tradition hat die Forschung die Natur des *bṛ́has páti* im ṚV. verkennen können. Solange sich die vedische Forschung von dem Aberglauben nicht frei macht, Yāska, Śaunaka, Sāyaṇa und wie sie alle heißen, hätten von den vedischen Anschauungen und Zuständen wirklich etwas gewußt, wird sie immer und immer wieder in der Irre gehen. Ich selbst habe dereinst meine vedischen Studien im guten Glauben an die indischen „Autoritäten" begonnen, mußte aber mit der Zeit einsehen, daß ich beim Studium des ṚV. wie bei dem der Upaniṣaden unter ihrer Führung dem Blinden glich, den ein blinder Führer führt (Kāṭh.-Up. II, 5), und heute stehe ich auf dem Standpunkte, den Roths Schüler Whitney im Festgruß an Rudolf von Roth (1893), S. 96 vertritt.

Wie der „Herr des Feuerhimmels" in X, 98, 1 den Regen spendet, so tut er es auch in X, 68, 3. 4:

[1]) Bṛhadār.-Up. IV, 3, 32 haben alle Übersetzer wie zuletzt ich selbst falsch übersetzt, und Hillebrandt hat ZDMG. LXIX, 105 die Stelle geändert. Der Text ist richtig, es ist zu übersetzen: „Im Wasser ist man der Eine" usw. Das kosmische Brahman = Himmelsfeuer, Himmelslicht wird hier als im Himmelsozean befindlich gedacht; und diese Anschauung muß weit verbreitet gewesen sein, da sich nur aus ihr die spätere, uns so seltsam anmutende Anschauung erklärt, daß sich das Höllenfeuer im Meere befindet. Der ṚV. kennt die Hölle noch nicht; sie ist eine Erfindung späterer Theologen, die an die herrschenden Anschauungen vom Aufenthalt der Seligen anknüpften und die Hölle oder die Höllen als Negativ zu jenem gestalteten. — Auch das *xᵛarənah* ruht im Himmelsozean (*Vourukaša*).

3. *sādhvaryā́, atithínīr, iṣirā́ḥ,*
spārhā́ḥ, suvárṇā, anavadyárūpāḥ:
bṛ́has pátiḥ párvatebhyo vitū́ryā
nír gā́ ūpe yávam iva sthivíbhyaḥ.

4. *āpruṣāyán mádhuna ṛtásya yónim,*
avakṣipánn arká ulkā́m iva dyóḥ,
bṛ́has pátir uddhárann áśmano gā́
bhū́myā udnéva ví tvácaṃ bibheda:

3. „Die zum Opfer gehörigen[1]), die für die Gäste bestimmten, die Nährtrank spendenden, die begehrenswerten, die goldenen, die tadellos gefärbten und gestalteten: der Herr des Feuerhimmels, sie aus den Felsen ersiegend, hat die Kühe (über das Himmelsgewölbe) verstreut, wie (man) die Gerste mit Worfeln (verstreut)."

4. „Des *ṛtá* Schoß mit Met besprengend, herabwerfend, der Strahlende, gleichsam einen Feuerbrand (eine Fackel) vom Lichthimmel, zerspaltete der Herr des Feuerhimmels, die Kühe aus dem Felsen (= dem Himmelsgewölbe) herausholend, mit Wasser gleichsam die Haut der Erde."

Daß hier eine Schilderung des Gewitters vorliegt, wird niemand abstreiten wollen. Die befreiten Himmelskühe sind die Sterne, und sie also spenden den Regen; vgl. II, 23, 18; 24, 3. 14.

Daß der Personifikation der Sterne als regenspendender Kühe die Anschauung vorausgehen muß, daß sie Öffnungen im Himmelsgewölbe sind, ist selbstverständlich. Die beiden Anschauungen, denen zufolge sie Öffnungen oder Kühe sind, sind hier in einer dem Veda und den Indern auch sonst nicht fremden Weise miteinander verschmolzen.

Der Glaube, der Regen komme aus den Sternen, gehört indessen schon der arischen Zeit an, was sich daraus ergibt, daß er sich auch im

Awesta

nachweisen läßt.

[1]) Bloomfield, AJPh. XVII, 425, Fußnote 1.

Im Awesta nämlich führen die Sterne, wie aus den sogleich anzuführenden Stellen hervorgeht, das formelhaft gewordene Epitheton *afšciϑra,* ein adjektivisches Kompositum, dessen erster Bestandteil „Wasser“, dessen zweiter „semen virile“ bedeutet. In der zweiten Bedeutung kommt es allerdings nur noch im zweiten Teile der Komposita vor (vgl. Bartholomae, Wörterb. Spalten 587 u. 1945/6); selbständig hat es die Bedeutungen „Ursprung“, „Herkunft“, „Abstammung“, „Geschlecht“, „Stamm“, „Nachkommenschaft“. Demnach kann man das Wort *afšciϑra* auffassen als „den Samen des Wassers enthaltend“ oder als „den Ursprung des Wassers bildend“, beides gleichbedeutend mit „das Wasser spendend“.

Das Substantivum *ciϑra* ist substantiviertes Adjektivum und heißt ursprünglich „das Leuchtende“. Bartholomae sagt zwar Spalte 587 unter [2]*ciϑra*: „Die angenommene Gleichheit mit [1]*ciϑra* (s. d.) gilt mir für unwahrscheinlich.“ Ich erlaube mir demgegenüber auf die Bedeutung von sanskrit *tejas* „semen virile“, ursprünglicher „Glut“ hinzuweisen. In beiden Fällen beruht die Bedeutungsübertragung auf der arischen Weltanschauung von dem in den Lebewesen brennenden Feuer; vgl. Indog. Forschungen XLI (1923), S. 191.

Die Stellen, in welchen das Awesta die Sterne mit dem Beiwort *afšciϑra* belegt, hat Bartholomae im Wörterbuch Spalte 587 angeführt. Es sind die folgenden:

Vendīdād XXI, 13: *uzayara, uzīra, stāra gufra, afšciϑrå̄ŋho, tarasca Harąm bərəzaitīm!*: „Gehet auf, gehet auf, ihr Sterne, ihr tiefen, des Wassers Ursprung bildenden, über die Harā (=Haraiti; s. oben S. 17), die hohe, hinweg!“

Yašt VIII, 39: *Tištrīm . . . . yazamaide,*
yo pairikå̄ taurvayeiti,
yo pairikå̄ titārayeiti,
yå̄ uzāŋhaṯ aŋro mainyuš,
mamnūš stārąm afšciϑranąm
vīspanąm paitiərətə̄e:

„Den Tištrya (Sirius) . . . . verehren wir, der die Hexen (= die Sternschnuppen) überwindet, der die Hexen überwindet mit Macht, welche der böse Geist herausgeschleudert hat in der Meinung, sie vermöchten allen den Sternen entgegenzutreten, die des Wassers Ursprung bilden.“

Yašt VIII, 45: *Tištrīm . . . . . . yazamaide,*
yahmāi hazaŋrəm yaoxštinąm
fradaϑaṯ Ahuro Mazdå̄,
afšciϑraēšva səvištāi,
yo afšciϑraēibyo āiti raoxšnušva vazəmno:

„Den Tištrya . . . . verehren wir, dem tausend Listen verlieh Ahura Mazdāh, den Stärksten unter den des Wassers Ursprung Bildenden, der mit den des Wassers Ursprung Bildenden herbeikommt, fahrend im Glanze der Lichter.“

Hier ist also *afšciϑra* zum Substantivum = „Stern“ geworden.

Yašt XII, 29: *yaṯciṯ api, Rašnvo ašāum, upa ave stāro yōi afšciϑra, zbayamahi:* „Auch wenn du, gerechter Rašnu (der Gott der Gerechtigkeit) auf jenen Sternen weilst, die des Wassers Ursprung bilden, wir rufen dich an.“

Wieweit den Verfassern dieser Stellen die Anschauung noch klar war, auf der das Beiwort *afšciϑra* beruht, läßt sich natürlich nicht sagen. Der Verfasser des Gebetskalenders Sīrōze weiß von der ursprünglichen Anschauung jedenfalls nichts mehr:

Sīrōze I, 13: *stārąm afšciϑranąm, zəmasciϑranąm, urvarociϑranąm, mazdaδātanąm:* „(Der Tag) der Sterne, die des Wassers Ursprung bilden, die der Erde Ursprung bilden, die der Pflanzen Ursprung bilden, der von Mazdāh geschaffenen.“

Sīrōze II, 13: *vīspe stāro afšciϑra yazamaide; vīspe stāro zəmasciϑra yazamaide; vīspe stāro urvarociϑra yazamaide:* „Wir verehren alle Sterne, welche des Wassers Ursprung bilden; wir verehren alle Sterne, welche der Erde Ursprung bilden; wir verehren alle Sterne, welche der Pflanzen Ursprung bilden.“

Der Ursprung der Pflanzen ergibt sich aus dem Regen, aber der Ursprung der Erde hat mit dem Regen und mit den Sternen nichts zu schaffen.

Der Regenstern κατ᾽ ἐξοχήν ist der Tištrya (Sirius), dem Yašt VIII gewidmet ist. Von ihm heißt es daselbst § 4:

Tištrīm stārəm raēvaṇtəm,
x^varənaṇuhaṇtəm yazamaide,
afšciϑrəm, sūrəm, bərəzaṇtəm . . .:

„Den Tištrya, den Stern, den reichen, den das *X^varənah* besitzenden, verehren wir, den des Wassers Ursprung bildenden, den starken, den hohen . . .“

Das *x^varənah* ist das Himmelsfeuer, welches auch im Herrscher brennt und von ihm ausstrahlt, entsprechend der vedischen und indischen Anschauung.

Nach Yašt VIII ist Tištryas Bundesgenosse der Fixstern Satavaēsa (= „der hundert Diener Besitzende“). Ein ausgebildeter Mythus liegt in diesem Yašt in mehreren Rezensionen vor. Beim Meere Vourukaša besiegt Tištrya hier die Hexen (die Sternschnuppen), die (von ihm erschlagen) zwischen dem Himmelsgewölbe und der Erde niederstürzen. Er steigt in Roßgestalt in das Meer, läßt es dadurch aufwogen und überfluten, und dabei wehen die Winde. Dann läßt Satavaēsa die Gewässer zu den sieben Erdteilen gelangen. So die in § 8 ff. vorliegende Rezension.

Nach § 20 ff. steigt er als weißes Roß an dieses Meer hinab und bekämpft an ihm den Dämon der Dürre Apaoša (= „der Ausdörrende“), der in Gestalt eines schwarzen Rosses erscheint und ihn überwindet, bis sich durch Ahura Mazdāhs Beistand die Niederlage Tištryas in einen Sieg verwandelt. Tištrya und Satavaēsa steigen in das Meer, lassen es aufwogen und überfluten und verlassen es wieder. Weiter ist hier von Satavaēsa nicht die Rede; sondern Nebel ballen sich nun aus dem Induslande her zusammen bei dem Berge, welcher steht in der Mitte des Meeres Vourukaša (*āaṯ taṯ dunmąn hąmhišteṇti us Hiṇdavaṯ paiti garōiṯ, yo hištaite maiδim zrayaṇho Vourukaşahe*[1]). „Dann setzen sich diese Nebel in Bewegung und kommen herbei, wolken-

[1]) Bartholomae, Wörterb., Sp. 409 liest *ushəṇdavaṯ* „jenseits von Indien gelegen“, wonach zu übersetzen wäre: „von dem jenseits von Indien gelegenen Berge“.

bildend, die gerechten; vorwärts fährt der südliche der Winde einher zu den Pfaden, die der . . . . . . (es folgt ein Wort von unbekannter Bedeutung) Haoma geht, der die Lebewesen fördert. Dorthin fährt dann der Wind, der kühne, der von Mazdāh geschaffene, den Regen und die Wolken und den Hagel nach den Stätten, nach den Wohnplätzen, nach den sieben Erdteilen.“

Die erste Rezension (§ 8 f.) ist die kürzere und berichtet von dem Kampfe mit den *pairikā* (Hexen = Sternschnuppen); die längere (§§ 10—34) berichtet statt dessen von dem Kampfe mit Apaoša, führt auch, was wir als unwesentlich übergangen haben, noch eine Menschen- und eine Stiergestalt Tištryas ein, bevor sie von dem Kampfe erzählt. Der Schluß ist in beiden ganz verschieden.

Beide Rezensionen sind in einer dritten Fassung vereinigt, die sich in demselben Yašt in §§ 39 und 40 findet. Hier kämpft Tištrya wie in der ersten gegen die Hexen; aber am Ende steigen wie in der zweiten Wolken auf. Satavaēsa, Apaoša und Indien werden nicht erwähnt.

Es ist ohne weiteres klar, daß die kürzere Fassung inhaltlich die ursprünglichere ist. Das ergibt sich erstens aus dem Umstand, daß in der zweiten Satavaēsa durch die Änderung des Ursprünglichen zum reinen Statisten geworden ist, während er in der kürzeren eine wichtige Rolle spielt; zweitens daraus, daß der Zug vom Auf- und Überwallen des Meeres in der zweiten Fassung gleichfalls überflüssig geworden ist; denn Nebel und Wolken bilden sich aus dem ruhigen Meere doch ebensogut wie aus dem überflutenden. Dem Verfasser der längeren Rezension war eben der Sinn der kürzeren nicht mehr klar. Wie die spätere Parsentradition sucht er das Meer Vourukaša auf der Erde und verlegt es nach dem fernen Osten, woher nach seiner Beobachtung die Regenwolken nach seiner Heimat kamen. Für den Verfasser der kürzeren Rezension dagegen liegt das Meer im Himmel, wie sich aus dem klaren Wortlaute seines Textes ergibt. Aber die Rolle, die er dem Satavaēsa zuweist, verdunkelt die ursprüngliche Sage, wie sie in einer vierten Rezension in demselben Yašt, §§ 45—47 enthalten ist. Hier heißt es in §§ 46 f.

von Tištrya: „Er begibt sich zu sämtlichen Buchten des Meeres Vourukaša, des kraftvollen, schön gestalteten, des tiefen mit den ausgebreiteten Fluten und zu allen seinen schönen Zuflüssen und zu allen seinen schönen Abflüssen, in Gestalt eines weißen Rosses, eines schönen, goldohrigen, mit goldenem Zaume versehenen. Dann strömen die Gewässer herab, Spitama Zaraϑuštra, von dem Meere Vourukaša, die fallenden, spülenden, heilenden; diese verteilt er dort auf diese Länder, der Stärkste, dem Maße entsprechend, in welchem er in ihnen verehrt und gut aufgenommen worden ist, in dem ihm dort das Seinige geworden ist und in dem er sie liebt."

Hier ist es ganz klar, daß mit dem Meere Vourukaša nichts anderes gemeint sein kann, als der auch im Veda bezeugte, indogermanische Himmelsozean, aus dem, wenn er überflutet, die Gewässer als Regen durch die Öffnungen herabströmen, welche die Gestirne bilden. Und darum führen diese Gestirne den Beinamen *afšciϑra*, „den Ursprung des Wassers bildend" oder „des Wassers Samen enthaltend".

Mit einsetzender Personifikation und Mythenbildung mußte natürlich die ursprüngliche Naturdeutung verblassen; aber der Tištrya-Mythus läßt die ihm zugrunde liegende Anschauung noch in vollster Deutlichkeit erkennen. Denn er betrachtet den Himmelsozean noch als solchen und hat den Zug bewahrt, daß es regnet, wenn er überflutet, was der Mythus dadurch geschehen läßt, daß sich Tištrya in seine Fluten stürzt.

Danach dürfte es ganz müßig sein, sich mit Bartholomae, Wörterbuch Sp. 1429 zu fragen, ob mit dem Vourukaša der Kaspische oder der Aralsee gemeint sei.

Daß die Parsentradition gar keine Ahnung mehr von der ursprünglichen Natur des Meeres Vourukaša hat, ist bei ihrem Charakter ganz selbstverständlich. Sie verlegt es auf die Erde; vgl. Būndahišn VII, 4 ff. (eine falsche Ausdeutung des 8. Yašts) und die anderen von West in der Index zu SBE. V unter „Ocean" aufgeführten Stellen.

IV. Die Himmelstore in den Āprī-Liedern.

Die Āprī-Lieder sind eine schon der arischen Zeit angehörige Liedform; mit ihnen wird vor allem Agní, das eben entzündete Opferfeuer, angerufen und dazu aufgefordert, mit seinen Flammen das Opfermahl den *devá* mundgerecht zu machen, auch es ihnen zuzufahren oder die *devá* zum Opfer herbeizufahren. Außerdem werden in ihnen auch einige andere *devá* und *devī́* angerufen.

Im Awesta liegt nur noch eine Erinnerung an sie vor, wenn es Ys. XI heißt, das Rind, das Roß und der Haoma sprechen *āfrī*-Worte. Deutlich auf das Tieropfer bezieht sich § 1, in welchem außer *āfrī* auch *x^vāsta* in der technischen Bedeutung vorkommt, welche *svād* in den Āprī-Liedern des Ṛ̥V. hat.

Wir betrachten zu unserem Zwecke nur die Āprī-Lieder des Ṛgvedas: I, 13. 142. 188. II, 3. III, 4. V, 5. VII, 2. IX, 5. X, 70. 110.

Diese Lieder sind bekanntlich nach einem feststehenden Schema abgefaßt. Außer Agni werden noch angerufen das *barhís*, die Himmelstore, Morgenrot und Nacht, die beiden devischen Hótṛ (nach VII, 2, 7 wahrscheinlich Agní und Nárā Śáṃsa oder Tánūnápāt), Sárasvatī, Íḷā, Bhā́ratī (wofür in V, 5, 8 = I, 13, 9 das allgemeinere *mahī́* eintritt), der *devá* Tváṣṭṛ, der um Nachkommenschaft gebeten wird, und Vánaspáti, der Opferpfahl. Im Anfang erscheinen zwischen zwei Agní-Strophen je eine entweder an Nárā Śāṃsa oder an Tánūnápāt gerichtete Strophe oder nur eine, die an eine von diesen beiden Formen des Feuers gerichtet ist.

Das wichtigste Ergebnis der „Vedic Concordance" und der „Rig-Veda Repetitions" von Bloomfield ist, daß die im Ṛgveda enthaltenen Lieder samt und sonders Epigonendichtung sind. Auch eine Betrachtung der Āprī-Lieder zeigt dies schlagend. Allenthalben sind in ihnen ältere Muster nachgeahmt; aber innerhalb des ṚV. läßt sich ein Stammbaum dieser Lieder nicht aufstellen. Die älteren Muster liegen ausnahmslos vor der Zeit des ṚV.

Vier von diesen Āprī-Liedern weisen einzelne gemeinsame Strophen auf: I, 13, 9 = V, 5, 8; III, 4, 7—11 = VII, 2, 7—11.

Von den gegenseitigen Anklängen führe ich z. B. an:

1. *ví śrayantām . . . dvā́ro devī́ḥ suprāyaṇā́ḥ* II, 3, 5.
   devī́r dvāro ví śrayadhvaṃ suprāyaṇā V, 5, 5.
   ví śrayantām ṛtāvṛ́dho dvā́ro devī́r asaścátaḥ I, 13, 6 ab; 142, 6 ad.
2. *vyácasvatīr ví prathantām* II, 3, 5.
   vyácasvatīr urviyā́ ví śrayantām X, 110, 5.
3. *suprāyaṇā* II, 3, 5 b und V, 5, 5 b metrisch gut.
   suprāyaṇāḥ X, 110, 5 d metrisch schlecht.
4. *pūrvī́* VII, 2, 5 ungrammatisch, und *pūrvī́ḥ* III, 4, 5 grammatisch richtig.
5. *ínvanto víśvam* III, 4, 5 und *viśvaminvā* X, 110, 5.
6. *rathayúr,* beide Male unflektiert, VII, 2, 5 b; X, 70, 5 d. Dieses *rathayúr* scheint durch unsinnige erotische Deutung die Veranlassung gegeben zu haben, daß die Strophe X, 110, 5 ein erotisches Bild enthält (vgl. meine Deutung von *rathaspṛ́ś,* Idg. F. XXXI [1912], S. 148 ff.).
7. *tmanyā́,* überhaupt nur I, 188, 10 und X, 110, 10 belegt.

Nach der Anrufung von Nárā Śáṃsa und Tánūnápāt ergeben sich folgende Gruppen: Nárā Śáṃsa: II, 3; V, 5; VII, 2; X, 70; Tánūnápāt: I, 188; III, 4; IX, 5; X, 110; beide: I, 13; I, 142.

Nach bhā́ratī und mahī́ ergeben sich die Gruppen: *bhā́ratī:* I, 188; II, 3; III, 4 = VII, 2; X, 70, 110; *mahī́:* I, 13; V, 5; beide: I, 142; IX, 5.

In dem Āprī-Liede des 9. Buches tritt an die Stelle Agnís der Sóma pávamāna. Graßmann, Band II, S. 189 bemerkt dazu: „Die Âprî-Lieder sind sonst stets als Agni-Lieder behandelt. In diesem vielleicht später eingeschalteten Liede sind alle Eigenschaften des Agni auf Soma übertragen.“ Oldenberg, Prolegomena S. 28, Fußnote 1, spricht von „rein spielerischer Übertragung der Āprī-Anrufungen auf Soma“ und sagt entsprechend S. 194 f.: „Wie die Übertragung der Āprīliedform auf Soma offenbar

eine reine Spielerei ist, hervorgegangen aus dem Wunsch, auch dem neunten Buch seinen Âprîhymnus zu geben . . .“ Diese Ansicht ist einfach indiskutabel. Sie ist schon aus dem Grunde völlig verfehlt, weil ja das IV., VI. und VIII. Buch gar kein Āprī-Lied haben. Hätten die Diaskeuasten Wert darauf gelegt, daß jedes Buch ein Āprī-Lied enthielt, so hätten sie doch vor allem in diese Bücher je eines einschieben müssen. Wie hätte jemand darauf verfallen sollen, die Āprī-Form auf den Soma zu übertragen, wenn in der Natur des Somas dazu nicht ein triftiger Grund vorgelegen hätte, und wie hätte ein so entstandenes Lied Aufnahme in die heiligste, mit abergläubischer Ehrfurcht zusammengestellte und durch die Jahrhunderte in ihrem Texte gehütete Sammlung der Hymnen der Ṛṣi finden können?

Der Grund dafür, daß hier die Āprī-Form auf den Soma übertragen ist, ist ja klar. Der Soma ist wie Agni Feuer, was man aus der Wirkung des Getränkes ebenso schloß, wie das Vorhandensein des Brahmans in Mensch und Tier aus der Körperwärme. Dazu kommt, daß man den Soma mit dem Monde identifizierte und dieser als eine Form des Feuers galt. Wie Agni I, 127, 9; 128, 1; II, 1, 12; IV, 2, 5 als *rayí* „Reichtum“ = *rayipáti* bezeichnet wird, so der *sóma pávamāna* in dem Āprī-Liede IX, 5, 3.

Es lagen also sicherlich genug Gründe für den Ṛṣi vor, Soma mit Agni gleichzustellen, und aus ihnen wie zweifellos aus solchen, die wir nicht kennen und niemals erkennen werden, erklärt sich das Vorhandensein eines Āprī-Liedes in IX.

Uns interessiert hier die in jedem der angeführten Lieder vorhandene Strophe, welche an die *dvā́raḥ,* „die Tore“, gerichtet ist. Was ist unter diesen Toren zu verstehen?

Diese Tore heißen *devī́ḥ* in I, 13, 6; 142, 6; II, 3, 5; V, 5, 5; IX, 5, 5; X, 110, 5. Das Wort steht hier offenbar in seiner adjektivischen Bedeutung. Also bedeutet *devī́r dvā́raḥ* entweder „die Himmelstore“, oder „die Tore der *devá*“. Die zweite Auffassung läßt sich durch Hinweis auf das Wort *ásura* II, 30, 4 stützen, das einen Menschen bezeichnet, also im Sinne des späteren *āsurá* steht. Zu vergleichen ist auch die Bezeichnung der vedischen Lieder-

dichter nicht durch die spätere Vṛddhibildung, sondern durch den Plural des Namens ihrer wirklichen oder angeblichen Ahnen; s. Oldenberg, ZDMG. XLII, 200 ff.

Daß es sich dabei um die Tore handelt, durch welche die Menschen in den Himmel einzugehen hoffen, ergibt sich aus II, 3, 5 *suprāyaṇā́ námobhiḥ* „gut zugänglich durch Verehrungen", was natürlich nur auf den Einzug der Menschen und nicht auf den der devá bezogen werden kann. Sie heißen nach ihrer Farbe „die goldenen" (IX, 5, 5), und deutlich sind unter ihnen in I, 188, 5 Sonne, Mond und Sterne zu verstehen:

virā́ṭ, samrā́ḍ, vibhvī́ḥ, prabhvī́r,
bahvī́ś ca bhū́yasīś ca yā́ḥ,
dúro ghṛtā́ny akṣaran:

„Das ausstrahlende (nach allen Seiten strahlende = die Sonne), das zusammenstrahlende (Wortspiel: allherrschende, also = König Soma = Mond), die (mit dem Lichte den Raum) durchdringenden, die herrschenden (oder: mächtigen), die die vielen und die die sehr vielen sind (die Sterne), die Tore haben Schmelzbuttermassen geströmt (durch den durch sie herabtriefenden Regen, durch welchen die die Kühe ernährenden Pflanzen gedeihen)."

In X, 70, 5 ist die in den bisher besprochenen Liedern noch lebendige Vorstellung der Tore als der Himmelskörper bereits vergessen; denn diese Strophe richtet sich offenbar an die auf dem Opferplatze vorhandenen Symbole der Himmelstore: „Entweder berühret die weite Fläche des Himmels, oder tut euch auf nach dem Maßstabe der Erde! Begehrend (= gern), ihr Tore, nehmet den durch die Großen, durch deren Größe (zum) *devá* (gewordenen) Wagen, den Wagen begehrend, auf!"

Daß es sich bei den auf dem Opferplatze vorhandenen Toren indessen nur um Symbole handelt, ist den Dichtern der Strophen III, 4, 5 und VII, 2, 5 noch bekannt.

III, 4, 5: *saptá hotrā́ṇi mánasā vṛṇānā́,*
ínvanto víśvam práti yann ṛtená;
nṛpéśaso vidátheṣu prá jātā́
abhī̀mā́ṃ yajñā́ṃ ví caranta pūrvī́ḥ:

„Das Amt der sieben Hotṛ (= das Opfer) sich im Geiste erwählend, sollen sie, die das All fördern, dem *ṛtá* entsprechend herabkommen. Männergeschmückt (oder: menschengestaltig?) in den Opferversammlungen erstanden sind die vielen (also die Sterne) zu diesem Opfer ausgegangen."

VII, 2, 5: *svādhyò ví dúro devayántó*
'śiśrayū rathayúr devátātā;
pūrvī́ śíśuṃ ná mātárā rihā́ṇé
sam agrúvo na sámaneṣu añjan.

Diese Strophe zeigt grammatischen Verfall. Im zweiten Vers steht *rathayúr* unflektiert, im dritten stehen Duale statt der Plurale. Solcher Zustand erinnert an die Sprache der Inschrift Artaxerxes des Dritten und an ähnliche Erscheinungen im jüngeren Awesta. Der Sinn kann nur sein: „In guter Absicht (= uns Gutes zudenkend) haben sich die den *devá* dienenden Tore geöffnet, die Wagen begehrend, in der *devá* Versammlung (wörtlich: in der Devaschaft). Die vielen (also die Sterne) haben sie (ihre Symbole auf dem Opferplatz?) wie ihre Kälber leckende Mütter geschmückt (indem sie sie mit ihrem Lichte bescheinen; vgl. das doppelsinnige *várṇaṃ punānā́* II, 3, 5), wie Jungfrauen bei den Versammlungen."

Es ergibt sich also, daß auch in den Āprī-Liedern die Himmelstore Sonne, Mond und Sterne sind.

Anmerkungen.

1. *var-* oder *vara-?*

Bartholomae setzt in seinem Wörterbuch, Spalte 1363 als Bezeichnung der „Burg" Yimas die Stammform *var-* an. Das Wort kommt im Awesta nur in Vd. II vor, und zwar nur im acc. sg. *varəm* (je zweimal in §§ 25 und 33, je einmal in §§ 30, 31, 38) und im Lokativ des Plurals, der die absonderliche Form *varəfšv-a* hat. Dieses Wort findet sich in §§ 30, 38; 28, 36; 39, 41, 42.

Der angeführte Akkusativ kann natürlich ebensogut zu einem Stamm *var-* wie zu einem Stamm *vara-* gehören. Den Lokativ *varəfšva* bezeichnet Bartholomae als verderbt

und nimmt an, er stehe „statt *varəšva,* wie tatsächlich L 4a zu V. 2. 39, 41 bietet. Die Verzerrung des Worts ist offenbar durch V. 2. 30 (s. *varəp-,* mit No. 2) veranlaßt. S. noch ZDMG. 46. 295". Vgl. auch Zum air. Wb., S. 218 ff.

Ähnlich hat L 1 in § 30 und 38 *varəšva.* Das *ə* in *varəfšva* und seinen eben genannten Varianten ist der Anlaß dafür, daß Bartholomae *var-* ansetzt. Aber der Umstand, daß L 4a die Form ohne *f* im Substantivum, L 1 dagegen in der Verbalform hat, zeigt schon, daß an sich auf diese „Varianten" nichts zu geben ist.

Mit Bartholomae suche ich den Ursprung der Form *varəfšva* in § 30 und bin von der Richtigkeit seiner Deutung der dort vorliegenden und zu Recht bestehenden Form als 2. sg. imperat. eines Verbums *varəp-* überzeugt[1]). Aber wie soll man sich vorstellen, daß diese Form im Sinne einer „Verzerrung" gewirkt haben könnte, wenn an den anderen Stellen ursprünglich **varəšva* gestanden hätte? Dabei ist zu beachten, daß das erste falsche *varəfšva* bereits in § 28 steht. Sollte der Schreiber die durchsichtige Form **varəšva,* auf die er durch das vorhergehende *varəm* ja hinreichend vorbereitet war, auf Grund eines im Texte folgenden *varəfšva* geändert haben? Das ist nicht glaublich.

Offenbar handelt es sich nicht um einen bloßen Schreiberfehler; dagegen spricht mit Sicherheit schon die einmütige Überlieferung der Handschriften in den §§ 28, 36, 39, 41 und 42, der gegenüber die Einzellesarten der beiden oben angeführten Handschriften an je nur zwei Stellen nicht in Betracht kommen; der Umstand, daß die scheinbar richtige Lesart in L 4a auch nur an zwei einander entsprechenden von im ganzen fünf Stellen steht, während die entsprechende Form in L 1 an beiden Stellen sicher falsch ist, macht es sogar wahrscheinlich, daß keine beabsichtigten Besserungen, sondern einfache Schreibfehler vorliegen. Jedenfalls haben die sporadischen Einzellesarten der beiden Handschriften für die Frage nach dem Ansatz des Stammes zum Akkusativ *varəm* auszuscheiden. Der Archetypos hatte an allen fünf Stellen, an denen der loc. plur. steht, ohne jeden Zweifel *varəfšva.*

[1]) Vgl. schon de Harlez, ZDMG. XXXVI, 673.

Die Textkritik muß bei der Beurteilung des Textes von Vd. II zunächst zwei Tatsachen beachten: 1. daß der Text wahrscheinlich bereits zur Zeit seiner ersten schriftlichen Fixierung nicht mehr in allen seinen Einzelheiten verstanden wurde; 2. daß er noch nach seiner schriftlichen Fixierung Zusätze erfahren hat.

Die erste Tatsache ergibt sich schon aus der Schreibung *frātaṯ.caya* in § 26, und *frātaṯ.cayaṯ* in § 34, wo alle Handschriften das falsche *ṯ* vor *c* haben, das nicht auf falsches Abschreiben, sondern auf falsches Hören deutet, zugleich aber ein richtiges Verständnis der einfachen Form eines im Awesta so häufigen Verbums durch den ersten Schreiber ausschließt. Daraus darf man entnehmen, daß in noch späterer Zeit das Textverständnis noch viel mangelhafter war.

Daß in unserem Texte Zusätze vorliegen, ist längst erkannt. Ein solcher Zusatz ist § 7: *Yimo asti bərəϑe xšāϑrayå* „Yima ist dazu da, beide Herrschaften (auf Erden und im *var(a)-*) zu tragen". Schon die schwerfällige Ausdrucksweise bezeugt hier die Hand des Epigonen.

Offenbarer Zusatz sind ferner in §§ 26 und 34 die Worte *avi maṯ zairigaonəm, maṯ xᵛairyeite ajyamnəm:* „immer wird das Goldfarbige (der Haoma?), immer das Unversiegliche genossen". Dieselbe ungeschickte Ausdrucksweise! Der Interpolator will offenbar sagen, daß im *var(a)-* immer unversieglicher Haoma getrunken wird, eine Angabe, die er im alten Texte vermißte. Dieser ungeschickte Prosasatz zerreißt nicht nur die Konstruktion, sondern trennt auch die vierte Zeile der Strophe von den ersten drei Zeilen und steht außer dem Zusammenhang, ist also offensichtlich eine an falscher Stelle in den Text gedrungene Randglosse.

Offenbare Zusätze sind auch die in fehlerhafter Sprache geschriebenen §§ 39 ff. In diesem Stücke nun finden sich drei von den fünf Stellen, in denen *varəfšva* als loc. pl. steht; denn in §§ 39, 41 und 42 heißt es: *aētaēšva varəfšva yo Yimo kərənaoṯ,* wobei *yo,* der nom. sg., an Stelle des erforderlichen acc. pl. *yą* steht.

Wer in der Grammatik ein solcher Stümper ist, daß er den nom. sg. eines der häufigsten Wörter der Sprache

nicht von seinem acc. plur. zu trennen vermag, der kann natürlich unmöglich den im ganzen Awesta nur an den beiden Stellen Vd. II, 30 und 38 vorkommenden Imperativ *varəfšva* verstehen. Unser Interpolator konnte also unmöglich wissen, was das Wort bedeutet, nahm es ratend als Lokativ zu dem Akkusativ *varəm* und ahmte es in diesem Sinne nach.

Ist dies richtig, so wird auch in den beiden anderen Stellen, an denen *varəfšva* als Lokativ steht, derselbe Interpolator dafür die Verantwortung tragen. Und daß dort eine Interpolation vorliegt, ist nicht zu verkennen. In §§ 27 und 35 wird gesagt, daß Yima die „Samen" der besten Männer und Frauen und der besten Haustiere in den *var(a)*- bringen sollte und brachte, in §§ 28 und 36, daß er dasselbe mit den „Samen" der besten Pflanzen und Nahrungsmittel tun sollte und tat. Dann fährt der Text fort: *tē kərənava (kərənaot̰) miϑwaire*: „Diese paare (paarte er) miteinander!" Das kann sich natürlich nur auf Menschen und Tiere beziehen. In dem vorliegenden Texte aber ist der Satz durch die Worte erweitert: *ajyamnəm vīspəm ā ahmāt̰ yat̰ aēte naro varəfšva aŋhən* „unversieglich so lange, als diese Menschen in den *var(a)*- sein werden". Diese Worte können sich nur auf die vorher genannten Nahrungsmittel beziehen und sehen ganz so aus, wie eine an falscher Stelle in den Text geratene Randglosse. Jedenfalls können sie nicht den Schluß des ursprünglichen Satzes gebildet haben, der mit *miϑwaire* zu Ende ist und durch den Zusatz unverständlich werden muß.

An den fünf Stellen, an denen *varəfšva* Lokativ sein soll, haben wir es also mit einem die Sprache nur ganz mangelhaft beherrschenden Interpolator zu tun, der sich auch darin verrät, daß er im Gegensatz zu dem alten Text *var(a)*- im Plural braucht.

Aus dem Vorstehenden ergibt sich darum, daß wir an den Stellen, an denen unser Text *varəfšva* als Lokativ hat, nicht **varəšva* zu schreiben, sondern daß wir diese Stellen als Interpolationen einzuklammern haben. Weiter ergibt sich, daß der *var(a)*- nur als Singular in den Text gehört. Drittens ergibt sich, daß wir beim Ansatz des Stammes zu dem Akkusativ *varəm* die Form *varəfšva* nicht berücksichtigen dürfen.

Nun hat sich aus unserer Untersuchung oben, S. 19 ergeben, daß das Wort *var(a)*- etymologisch mit vedisch *valá* identisch ist. Bei der nahen Verwandtschaft der awestischen mit der vedischen Sprache ist anzunehmen, daß auch im Awestischen die Endsilbe des fraglichen Wortes betont war. Sie wird also nicht abgefallen sein. Andererseits liegt kein Grund zu der Annahme vor, daß neben dem nach der Etymologie zu erwartenden *vará* ein Stamm *var*- bestanden hätte. Das führt mit Notwendigkeit darauf, daß Bartholomaes Stammansatz *var*- in *vara*- zu bessern ist.

2. Die drei Abteilungen des Himmels.

Vara = *valá* bedeutet eigentlich „Umhüllung", „Umhüller" und ist zunächst Bezeichnung des Himmelsgewölbes; da dieses aber wiederum als Mauer eines Palastes oder einer Burg gedacht wird, so bezeichnet das Wort *vara* in Vd. II diese Burg selbst, wie das vedische *valá* entweder das Verlies bezeichnet, welches die Kühe, d. h. die Sterne, birgt, oder auch den Wächter dieser Kühe.

Vd. II spricht nun von drei übereinander gelegenen Abteilungen, also offenbar Stockwerken der Himmelsburg. Im einzelnen ist die Stelle unklar, weil sie in einer Sprachform geschrieben ist, die man nur als „Küchenawestisch" bezeichnen kann. In der Übersicht, oben S. 13, habe ich mich Bartholomaes Deutung angeschlossen; indessen glaube ich, *daŋhəuš* soll „für das Volk" = „für die Bewohner" bedeuten. *pərətu* heißt in einer Gāthā (Ys. 51, 12) „Eingang" = „Anfang" (des Winters), sonst nur „Furt" oder „Brücke". Im Frahang-i oīm (ed. Reichelt, WZKM. XIV, 182 ff.) 10 hat es die Bedeutung „Durchgang", „Gang". Die letztere Bedeutung setzt Bartholomae darum auch für die uns beschäftigende Stelle in Vd. II an.

Wenn man das Himmelsgewölbe als Mauer eines Palastes oder einer Burg betrachtete, so kann die zugrunde liegende Anschauung nur die gewesen sein, daß der zwischen

dem Firmament und der als Scheibe gedachten Erdoberfläche liegende Raum eine große, unter der Mitte des Gebäudes liegende Halle bildet. Dieses Gebäude hat man sich darum als auf ringförmigem Grundriß aufgeführt und außen von einer senkrechten Ringmauer abgeschlossen zu denken. Der Boden des „ersten“, d. h. obersten Stockwerks wird wagerecht auf der durch den Zenit gehenden Tangente ruhend gedacht worden sein (vedisch gesprochen: *nā́kasya sā́navi* oder *pṛṣṭhé*), der des zweiten parallel dazu in halber Höhe des Gewölbes.

Ist dies richtig, so kann man sich die *pərətu* „Gänge“ nur als konzentrisch nebeneinander gelegen gedacht haben. Denn nur so ist es zu erklären, wenn ihre Anzahl nach der Angabe des Textes nach oben zunimmt und das Erdgeschoß deren 3, das Mittelgeschoß 6, das Obergeschoß 9 enthält. Der mittelste „Gang“ des Obergeschosses, dessen Mittelpunkt mit dem Scheitelpunkt zusammenfällt, muß demnach einen kreisförmigen Grundriß besitzen: mit anderen Worten, er ist als Saal mit kreisförmigem Grundriß zu denken. Dann sind aber auch die anderen *pərətu* als Säle aufzufassen. Man kann dabei an analoge Fälle wie neupersisch *dar* „Tür, Zugang, Schwelle, Saal“ oder auch an neupersisch *pūl* (=*pərətu*) „statio peregrinorum, diversorium“ (Vullers s. v. unter 3, allerdings ohne Beleg) denken.

Dem Ṛgveda ist die Vorstellung von solchen nebeneinander gelegenen konzentrischen Sälen der Himmelsburg fremd; wohl aber finden wir in ihm die awestische Vorstellung von drei übereinander gelegenen Stockwerken wieder und insbesondere auch die, daß diese Stockwerke oder das oberste von den Seligen bewohnt werden.

Ohne Beziehung auf die Seligen werden die drei Lichthimmel (*tisró dyā́vaḥ, trī́(ṇi) rocanā́*) genannt I, 35, 6. 102, 8. 105, 5. II, 3, 2. 27, 9. V, 29, 1. 81, 4. VII, 87, 5. 101, 4. VIII, 69, 3. Dieselbe Bedeutung hat der Ausdruck „die drei Höheren“ (nämlich Sitze: *trír úttarāṇi*, erg. *sádāṃsi*) VIII, 41, 9.

Wir haben gesehen, daß *vara* = *valá* ist, also die Burg oder die Höhle bezeichnet, in der nach dem Ṛgveda die

leuchtenden Kühe = Sterne verborgen waren, bis der Bṛ́has páti sie daraus befreite und über den Himmel verstreute. Wie dies geschah, das schildert Ṛgveda X, 67, 4 und 5 wie folgt:

4. *avó dvā́bhyāṃ pará ékayā gā́*
gúhā tíṣṭhantīr ánṛtasya sétau
bṛ́has pátis támasi jyótir icchánn
úd usrā́ ā́kar ví hí tisrá ā́vaḥ.

5. *vibhídyā púraṃ śayáthem ápācīṃ*
nís trī́ṇi sākám udadhér akṛntat:
bṛ́has pátir uṣásaṃ sū́ryaṃ gā́ṃ,
arkáṃ, viveda stanáyann iva dyaúḥ.

4. „Unterhalb zweier, oberhalb einer (Abteilung des Lichthimmels; erg. *viṣṭáp*) befanden sich im Versteck die Kühe, im Wall (*sétu* = aw. *haētu*) des Unrechts (oder: der Lüge, *ánṛta*); der Herr des Feuerhimmels (*bṛh*), in der Finsternis das Licht suchend, trieb die leuchtenden daraus hervor; denn er hatte die drei (Abteilungen) geöffnet.“ 5. „Nachdem er die Burg, die drei Lagen (= ihre drei Stockwerke), auseinander gespaltet hatte, sie, die fern gelegenen, schnitt (= hieb) er drei (Dinge) zugleich aus dem Meere (= dem Himmelsozean) heraus: der Herr des Feuerhimmels fand die Morgenröte, die Sonne, die Kuh (kollektiv = die Sterne), (mit einem Worte:) das Licht, indem er donnerte, wie der Himmel.“

Wie man sieht, gehen hier zwei verschiedene Anschauungen durcheinander. Der Dichter weiß nicht mehr, daß der *valá* das Himmelsgewölbe ist. Die drei Abteilungen des Himmels dagegen sind ihm bekannt. Den *valá* aber sucht er zwischen dem untersten und dem mittelsten Himmel, nach Strophe 5 dagegen im Himmelsozean. Er folgt also gleichzeitig verschiedenen Traditionen, die er vereinigt, ohne zu bedenken, daß sie miteinander unvereinbar sind.

ṚV. V, 69, 1 und IV, 53, 5 werden die *trī(ṇi) rocanā́* neben den *trīm̐ dyū́n* bzw. *tisró dívaḥ* (beide Male acc.) erwähnt. Die *rocanā́* sind ja eigentlich die die Himmelsräume füllenden Lichtmassen. Daher heißt es VIII, 82, 4 *upamé*

rocané diváḥ „im höchsten Lichte (in der höchsten Lichtmasse) des Lichthimmels“.

Daß die drei Himmelsräume als die Wohnungen der „Väter“, d. i. der Abgeschiedenen betrachtet wurden, ergibt sich aus IX, 113, 9: „Wo man sich nach Belieben bewegen kann, in dem aus drei Himmelsgewölben, aus drei Lichthimmeln bestehenden (Raum) des Lichthimmels (*trinākė́ tridivė́ diváḥ*), wo die lichten (*jyótiṣmantaḥ*) Räume sind, dort mache mich unsterblich!“

Hier sind entgegen der awestischen Anschauung die drei Himmel offenbar als konzentrisch umeinander gelagerte Halbkugelschichten gedacht.

Die gewöhnliche Deutung geht dahin, daß unter *trinākā́* und *tridivā́* an dieser Stelle das höchste Himmelsgewölbe und der höchste Himmel zu verstehen sind, wogegen aber die Bedeutungen der übrigen mit *tri-* beginnenden Komposita sprechen.

In dem Totenliede X, 14, 8 wünscht man allerdings dem Verstorbenen, daß er sich zu den Vätern „im höchsten Himmel“ (*paramé vyòman*) versammele. Aber die Vorstellungen vom Jenseits waren in vedischer Zeit noch nicht dogmatisch festgelegt. Noch im Atharvaveda XVIII, 2, 48f. heißt es:

„Udanvatī́ (‚der Wasserhaltige‘) heißt der unterste Lichthimmel, Pīlumatī́ der mittlere, der dritte aber Pradyú, in welchem sich die Väter befinden.

Die unseres Vaters Väter, die seine Großväter sind, die eingegangen sind in den weiten Luftraum, die die Erde und die den Lichthimmel bewohnen, diesen Vätern wollen wir durch Verehrung huldigen.“

Hier stehen also in demselben Texte zwei durchaus verschiedene Anschauungen über den Aufenthalt der Verstorbenen ganz unvermittelt nebeneinander.

Auch der Ṛgveda, X, 15, 1, kennt die „untersten, die höchsten und die mittleren“ Väter, und in der folgenden Strophe „diejenigen, welche sich im irdischen Dunstkreise niedergelassen haben“ und „diejenigen, die sich jetzt unter den die schönen Wohnsitze bewohnenden (*suvṛjána*) Stämmen befinden“.

Inhalt.